T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı 1321

ايكي جلدي بر يردەدر

اول ١٤١٥
ثاني ١٤١٦
ايكيسي جلدده

RAĞIP P.
Ka. N.
1500

فهرست الجلد الاول من شرح المقاصد

٤ ورتبتـه على ستة مقاصد المقصد الاول في المبادى وفيه فصول الفصل الاول في المقدمات
١٢ الفصل الثاني في العلم وفيه مباحث المبحث الاول
١٥ المبحث لثاني العلم ان كان حكما
١٩ المبحث الثالث العلوم الضرورية
٢٣ الفصل الثالث في النظر وفيه مباحث المبحث الاول اذا حاولنا تحصيل مطلوب آه
٢٥ المبحث الثاني النظران صحت مادته وصورته فصحيح والا ففاسد
٣١ المبحث الثالث يشترط لمطلق النظر آه
٣٣ المبحث الرابع لاخلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى
٣٦ المبحث الخامس اختلفوا في اول الواجبات
٣٧ المبحث السادس كال النظر تحصيل طريق يوصل بالذات الى المطلوب
٤١ المقصد الثاني في الامور العامة الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه مباحث المبحث الاول تصور الوجود بديهى
٤٥ المبحث الثاني الوجود مفهوم واحد مشترك
٥٧ المبحث الثالث الوجود يتناول عينيا وذهنيا ولفظيا وخطيا
٥٩ المبحث الرابع الوجود يرادف الثبوت ويساوق الشيئية
٦٨ المبحث الخامس للاعدام تمايز في العقل
٦٩ المبحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا وقد يقع رابطة
٧١ الفصل الثاني في الماهية وفيه مباحث المبحث الاول ماهية الشئ ما به يجاب آه
٧٢ المبحث الثاني الماهية قد تؤخذ بشرط شئ
٧٦ المبحث الثالث الضرورة قاضية بوجود الماهية المركبة
٧٩ المبحث الرابع الماهيات مجعولة خلافا لجمهور الفلاسفة
٨٠ الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية ولنجعله مناهج المنهج الاول في التعين وفيه مباحث آه
٨١ المبحث الاول التعين يغاير الماهية
٨١ المبحث الثاني التعين آه
٨٢ خاتمة افراد النوع انما تمايز بعوارض مخصوصة
٨٣ المبحث الثالث التعين يتوقف على امتناع الشركة ذهنا
٨٤ المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والامكان وفيه مباحث المبحث الاول هى معقولات تحصل من نسبة المفهوم الى هلية
٨٥ المبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع والامكان
٨٨ المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة
٨٨ المبحث الرابع كل ما يوصف اى فرد يفرض منه
٩١ المبحث الخامس الضرورة قاضية باحتياج الممكن الى المؤثر
٩٣ المبحث السادس العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة كون الذات غير مقتضية للوجود والعدم
٩٤ المبحث السابع لا اولوية لاحد طرفى الممكن نظرا الى ذاته
٩٥ المنهج الثالث في القدم والحدوث وفيه مبحثان المبحث الاول قد يراد آه
٩٧ المبحث الثاني زعمت الفلاسفة آه
١٠٠ المنهج الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مباحث المبحث الاول انهما آه
١٠١ المبحث الثاني معروض الوحدة آه
١٠٣ المبحث الثالث يمتنع اتحاد الاثنين
١٠٣ المبحث الرابع من خواص الكثرة التغاير
١١٢ المنهج الخامس في العلية والمعلولية وبيانهما في مباحث المبحث الاول العلة ما يحتاج الشئ اليه
١١٤ المبحث الثاني يجب وجود المعلول آه
١١٥ المبحث الثالث وحدة المعلول آه
١١٩ المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد لايكون قابلا وفاعلا
١١٩ المبحث الخامس لاتأثير للقوى الجسمانية
١٢١ المبحث السادس يستحيل تراقى عروض العلة والمعلول لاالى نهاية
١٢٦ المبحث السابع المادة للصورة محل وقابل وحامل
١٢٨ المقصد الثالث في الاعراض وفيه فصول الفصل الاول في المباحث الكلية وهى خمسة المبحث الاول الوجود عند مشايخنا آه
١٣٠ المبحث الثاني الضرورة قاضية بان العرض لايقوم بنفسه
١٣١ المبحث الثالث اتفقوا على امتناع انتقال العرض
١٣٢ المبحث الرابع لايجوز قيام العرض بالعرض
١٣٢ المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى امتناع بقاء العرض
١٣٤ الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث المبحث الاول في احكامه الكلية منها قبول القسمة
١٣٧ المبحث الثاني في الزمان انكره المتكلمون
١٤٢ المبحث الثالث في المكان والمعتبر في المذاهب انه السطح الباطن من الحاوى
١٤٧ الفصل الثالث في الكيف وهو عرض لايقتضى لذاته قسمة اونسبة
١٤٨ القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهى انواع النوع الاول الملموسات وفيه مباحث
١٤٩ المبحث الاول اطبقوا على ان اصولها الحرارة آه
١٥١ المبحث الثاني من الملموسات الاعتماد فمن يجعله نفس المدافعة المحسوسة
١٥٥ النوع الثاني المبصرات وههنا مباحث المبحث الاول للون طرفان
١٥٦ المبحث الثاني من الناس من زعم انه لاحقيقة للون
١٥٧ المبحث الثالث الضوء ذاتى ان كان من ذات المحل كالشمس
١٥٨ المبحث الرابع لما كان حدوث الضوء في المستضئ قد يكون من مضئ
١٥٩ المبحث الخامس الضوء مغاير للون
١٥٩ النوع الثالث المسموعات وفيه بحثان البحث الاول الصوت آه
١٦١ المبحث الثاني قد تعرض للصوت كيفية بها يمتاز عما يماثله
١٦٣ النوع الرابع المذوقات وهى الطعوم
١٦٣ النوع الخامس المشمومات وهى الروايح
١٦٣ القسم الثاني في الكيفيات النفسانية
١٦٥ ومنها الادراك وفيه مباحث المبحث الاول لاخفاء انا اذا ادركنا شيئا آه
١٦٩ المبحث الثاني انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل
١٧٠ المبحث الثالث العلم ينقسم الى قديم وحادث
١٧١ المبحث الرابع قيل لا خلاف في جواز انقلاب النظرى ضروريا
١٧٢ المبحث الخامس هل يتعدد العلم الحادث بعدد المعلوم
١٧٣ المبحث السادس محل العلم هو القلب
١٧٣ المبحث السابع العقل الذى هو مناط التكليف
١٧٤ ومنها الارادة وفيها بحثان المبحث الاول الاشبه ان معناها آه
١٧٥ المبحث الثاني ارادة الشئ عند الشيخ كراهة ضده
١٧٥ ومنها القدرة وبيانها في مباحث المبحث الاول القوة آه
١٧٧ المبحث الثاني القدرة الحادثة على الفعل لاتوجد قبله
١٧٩ المبحث الثالث العجز ضد القدرة
١٨٥ القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات
١٨٧ القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية
١٨٧ الفصل الرابع في الاين وهو الكون في الحيز وسلوله على طريقين الاول للمتكلمين وهو بحثان المبحث الاول الكون وجوده ضرورى
١٩٠ المبحث الثاني الحق ان الباطن من اجزاء الجسم المتحرك متحرك

١٩١ الطريق الثانى للفلاسفة وهو مباحث المبحث الاول الاين حقيقى آه
١٩١ المبحث الثانى قيل الحركة آه
١٩٢ المبحث الثالث لابد للحركة ما منه وهو المبدأ وما اليه
١٩٧ قال المبحث الرابع تعلق الحركة بما فيه
٢٠٢ المبحث الخامس من لوازم الحركة كيفية
٢٠٤ المبحث السادس زعم بعضهم
٢٠٥ المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان الى جهة
٢٠٥ المبحث الثامن السكون فى الاين حفظ النسب
٢٠٦ الفصل الخامس فى باقى الاعراض النسبية
٢١٠ المقصد الرابع فى الجواهر وفيه مقدمة ومقالتان اما المقدمة
٢١٢ اما المقالة الاولى ففيما يتعلق بالاجسام وفيه فصلان الفصل الاول فيما يتعلق بها على الاجمال وفيه مباحث المبحث الاول الجسم
٢١٥ المبحث الثانى الجسم البسيط قابل للانقسام
٢١٥ المبحث الثالث فى احتجاج الفريقين
٢٢٨ المبحث الرابع فى تفاريع المذاهب
٢٣٣ المبحث الخامس فى احكام الاجسام
٢٣٩ خاتمة فطرف الامتداد بالنسبة اليه نهاية
٢٤٥ الفصل الثانى فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل والكلام مرتب على اربعة اقسام
٢٤٦ القسم الاول فى البسائط الفلكية وفيه مباحث المبحث الاول فى اثبات المحدد
٢٤٨ المبحث الثانى زعموا ان المحدد تاسع الافلاك
٢٥٠ المبحث الثالث ست دوائر متقاطعة
٢٥٤ المبحث الرابع توهموا لكل موضع من الارض دائرة على الفلك فاصلة
٢٥٦ خاتمة لاشك ان خلق السموات اكبر دلالة مافيها من العجائب على القدرة البالغة
٢٥٧ القسم الثانى فى البسائط العنصرية وفيه مباحث المبحث الاول لما وجدوا الاجسام العنصرية
٢٥٨ المبحث الثانى كل من الاربعة ينقلب الى المجاور بخلع صورة ولبس اخرى
٢٥٩ المبحث الثالث النار طبقة واحدة
٢٦١ القسم الثالث فى المركبات التى لامزاج لها وهى انواع النوع الاول مايحدث فوق الارض
٢٦٣ النوع الثانى مايحدث على الارض
٢٦٣ النوع الثالث مايحدث فى الارض
٢٦٤ القسم الرابع فى المركبات لها مزاج وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة ففى المزاج
٢٦٨ ثم المزاج ان كان من قوى متساوية المقادير فمعتدل
٢٧١ واختلفوا فى اعدل البقاع
٢٧٣ المبحث الاول المعدنى اما ذائب مع الانطراق
٢٧٤ ومرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة وتكون البعض بالتصعيد
٢٧٥ (خاتمة) الاجسام تتفاوت فى الثقل

م

T. C.
MİLLİ [illegible] BAŞ[illegible]LIĞI
RAGIP P[illegible] K[illegible]LIĞI
MÜDÜ[illegible]LÜĞÜ
Sayı: 1321

الجلد الاول من شرح المقاصد

(مقاصد فى علم الكلام) للعلامة سعد الدين عمر التفتازانى اوله حمدا لمن تفوح نفحات الامكان الخ رتبه على ستة مقاصد فرغ من تأليفه سنة ٧٨٤ بسمرقند له عليه شرح جامع اورد فى شرحه مغلطة الجذر الاصم وقد شرحها الفضلاء و عليه حاشية مولانا على القارى وعليه حاشية للمولى الياس بن ابراهيم السيناپى قال صاحب الشقايق وهى لطيفة جدا رأيتها بخطه وعليه تعليقة للمولى احمد بن موسى الخيالى ذكره المجدى فى ذيله ومولانا مصطفى مصلح الدين المعروف بحسام زاده كتب حاشية عليه ذكره المجدى واختصره الشيخ محمد بن محمد الايجى سماه مقاصد المقاصد

(من اسامى الكتب)

١٤١٥
و
١٤١٦

RAGIP P.
Ka. N.
1500

شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شئ و به اعتضاده * ومن عنده ابتداء كل حى واليه معاده * تتلى من اوراق الاطباق آيات توحيده وتحميده * وتجلى فى الآفاق والانفس شواهد تقديسه وتمجيده * ماتسقط فى الاكوان من ورقة الا يعلمها حكمته الباهرة * ولا توجد فى الامكان من طبقة الا يشملها قدرته القاهرة * تقدس عن الامثال والاكفاء ذاته الاحدية * وتنزه عن الزوال والفناء صفاته الازلية والابدية * سجدت لعزة جلاله جباه الاجرام العلوية * ونطقت بشكر نواله شفاه الانوار القدسية * ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقائد الدينية * وخولتنا من عوارف المعارف اليقينية * وهديتنا اليه من طريق النجاة وسبيل الرشاد * ودللت عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد * ونصلى على نبيك محمد المنعوت باكرم الخلائق * المبعوث رحمة للخلائق * ارسلته حين درست اعلام الهدى * وظهرت اعلام الردى * وانطمس منهج الحق وعفا * واشرفت مصابيح الصدق على الانطفا * فاعلى من الدين معالمه * ومن اليقين مراسمه * وبين من البرهان سبيله * ومن الايمان دليله * واقام للحق حجته * وانار للشرع محجته * حتى انشرح الصدور بنور البينات * وانزاح عن القلوب صدأ الشبهات * واشرق وجه الايام * واتسق امر الاسلام واعتصم الانام * باوثق عصام ماله من انفصام * وعلى آله واصحابه خلفاء الدين * وحلفاء اليقين * مصابيح الامم ومفاتيح الكرم * وكنوز العلم ورموز الحكم * رؤساء حظائر القدس * وعظماء بقاع الانس * قد صعدوا ذرى الحقايق باقدام الافكار * ونوروا سبع طرائق بانوار الآثار * وقارعوا على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب * وسارعوا الى اليقين فصرفوا عنه العوادى والخطوب * فابتسم ثغر الاسلام وانتظم امر المسلمين * واتضح وعدا من الله وحقا عليه نصر المؤمنين * (وبعد) فقد كنت فى ابان الامر * وعنفوان العمر * اذ العيش غض والشباب بمائه * وغصن الحداثة على نمائه * وبدور الآمال طالعة مسفرة * ووجوه الاحوال ضاحكة مستبشرة * ورباع الفضل معمورة الاكناف والعرصات * ورياض

العلم مطورة الاكمام والزهرات * اسرح النظر فى العلوم طلبا لازهارها وانوارها * واشرح الكتب من الفنون كشفا لاستارها عن اسرارها * يرد على حذاق الآفاق غوصا على فرائد فوائدها * ويتردد الى اكياس الناس روما لشوارد عوائدها * علما منهم بانا بذلنا قوانا لاكتساب الدقائق * وقتلنا نهانا فى طلاب الحقائق * وحين راوا علم الكلام الذى هو اساس الشرائع والاحكام * ومقياس قواعد عقائد الاسلام * اعز مايرغب فيه * و يعرج عليه * واهم ما تناخ مطايا الطلب لديه * لكونه اوثق العلوم بنيانا * واصدقها تبيانا * واكرمها نتاجا * وانورها سراجا * واصحها حجة ودليلا * واوضحها محجة وسبيلا * حاموا جميعا حول طلابه * وراموا طريقا الى جنابه * والتمسوا مصباحا على قبابه * ومفتاحا الى فتح بابه * فافترصت لمعة من ظلم الدهر ونبوة من انياب النوائب * وانتهزت فرصة من عين الزمان وخفة من زحام الشوائب * واخذت فى تصنيف مختصر موسوم بالمقاصد * منظوم فيه غرر الفرائد ودرر الفوائد * وشرح له يتضمن بسط موجزه * وحل ملغزه * وتفصيل مجمله * وتبيين معضله * مع تحقيق للمقاصد وفق ما يرتاد * وتدقيق للمعاقد فوق ما يعتاد * وتحرير للمسائل بحسب ما يراد ولايزاد * وتقرير للدلائل بحيث لايضاد ولايصاد * بالفاظ تنفتح لها الآذان وتنشرح الصدور * وتتفطر بالانهار والازهار جبال وصخور * ومعان تتهلل بها وجوه الاوراق وتتبسم ثغور السطور * وتتلألأ خلال الكلام كانها نور على نور * باذلا الجهد فى ايراد مباحث قلت عناية المتاخرين بها من المتكلمين * وقد بالغ فى الاعتناء بها المحققون من المتقدمين * لاسيما السمعيات التى هى المطلب الاعلى * والمقصد الاقصى فى اصول الدين * والعروة الوثقى * والعمدة القصوى * لاهل الحق واليقين * وحين حررت بعضا من الكتاب * ونبذا من الفصول والابواب * تسارع اليه الطلاب * وتداولته ايدى اولى الالباب * واحاط به طلبة كل طالب * وناط به رغبته كل راغب * وعشا ضوء ناره كل وارد * ووجه اليه الهمة كل رائد * وطفقوا يمتدحون ويقترحون * وبالازدياد يقتدحون * وانا مصرف جهدى والمراد ينصرف * والمقصود يتقاعس عن الحصول وينحرف * والايام تحول وتحجز * وتعد ولا تنجز * والدهر يشكى ويبكى * والعقل يضحك ويبكى * العجب من تقاصر همم الرجال وفسادها * وتراجع سوق الفضائل وكسادها * وتضعضع بنيان الحق وتداعى اركانه * وتزعزع شان الباطل وتمادى طغيانه * وتطاول ايام كلها غضب وعتب * وعلى الالباب عول والب * تجمع بين الجفون والسهاد * وتفرق بين العيون والرقاد * لا فى القول امكان وللتحصيل تاييد * ولا فى قوس الرماء منزع واسهم النضال تسديد * وهلم جرا الى ان رمانى زمانى * وبلانى من الحوادث بما بلانى * وحالت الاحوال دون الامان بل الامانى * واصبح شانى * ان يفيض غروب شؤنى * تنائى الاوطان والاوطار * وزاحت بى الاقطار والاسفار * فاسى احوالا تشيب النواصى * اهوالا تذيب الرواسى * اشاهد من اسباب انقراض العلوم وانتقاص مددها * ما تكاد الانفاس له تتقطع * والجبال تتصدع * وقد اندرست مراسمها وحشة المضاع * وخبرة الرباع * ووقفت على ثنية الوداع * طلول ولايفاع * ورسوم ولاربع * كلما نويت نشر ماطويت * وتصديت لتمامه * تعنت * عرض من الموانع والموطع حدث من النوائب والشوائب ما يحول ... * وتصدأ مرآة فكره وعقله * ويزول بادونه رونق خاطره وناظره * ... رونق باطنه وظاهره * الى ان تداركنى نعمة من ربى * وتماسك بى عودة من فهمى ... * فقبلت على تمام الكتاب * وانتظام تلك الفصول والابواب * فجاء بحمد الله ... من جواهر الفوائد * ... بنفائس الفرائد * فى لطائف طالما كانت مخزونة * عن الاضاعة مصونة * مع تنقيح الكلام وتوضيح المرام * بتقريرات ترتاح اليها نفوس المحصلين * و يتزاح

بالانوار نخ

(بسم الله الرحمن الرحيم) حمدا لمن تفوح نفحات الامكان بوجود وجوده وتلوح على صفحات
الاكوان آثار كرمه وجوده تشرق
فى ضمن الحدوث اوامع قدم كبريائه
وتنطق بحكم اللاهوت جوامع كلم
صفاته واسمائه واصلى على من ارسله
بالنور الساطع ايضاحا للمنهج وافصاحا
عن البينات وابتعثه بالامر الصادع
اقامة للحجج وازالة للشبهات صاحب
الملة القاهرة والحكمة الباهرة محمد
خاتم رسله وانبيائه وعلى العترة الطاهرة
والانجم الزاهرة من آله واصحابه
وخلفائه وحلفائه واسلم تسليما
معشر الاذكياء من اخوانى فى الدين
واعوانى على نيل اليقين اعتصموا
بحبل الله المتين تصعدوا افق الحق
المبين واستقيموا كما امرتم على النهج
المبين تصلوا الى ظل ظليل ولا تتبعوا
خطوات الاهواء فتضلوا عن سواء
السبيل وها انا القى اليكم فى هذا
المختصر من مقاصد الكلام غررا
تعجب العقول وتخضع الافهام واملى
عليكم فى تمهيد قواعد عقائد الاسلام
ما يعتاج بكم من شرفها الحسن مستقر
ومقام تزفها علائلا تجذب فى نيل منازل
التحقيق فى التوحيد وتأقضا جاجة
الرد عن ذيل دلائل التقليد بين
والتجسيد تاثرا نصوص نصوص
حق ما يعقلها الا العالمون وناصبا
رايات آيات صدق لا يجحدها الا القوم
الظالمون ثم لكم اذا حصلتم من تحصيل
كلامى على لوامع الاسرار وشرقت
على بصائركم من مطالعه لوامع الانوار
لا تقفون عند تهاجم الآراء صحايف
شكوك تنشرها اقوام ولا تقفون حين
تصادم الاهواء مواقف الظنون
والاوهام بل ترون من مقاصدكم اهلة
النجاح وادلة الفلاح وتنادون فيما
بينكم ان اطفئوا المصباح فقد طلع
الصباح والى الله تضرع فى ان
يهدينى سواء السبيل وعليه اتوكل
وهو حسبى ونعم الوكيل متن

منها شبه المبطلين * وتضحى انوارها فى قلوب الطالبين * وتطلع نيرانها على افئدة الحاسدين *
لا يعقل بيناتها الا العالمون * ولا يجحد باياتها الا القوم الظالمون * يهتز لها علماء البلاد * فى كل
ناد * ولا يغض منها الا كل هايم فى واد * من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلله فما له من هاد *
واذا قرع سمعك ما لم تسمع به من الاولين * فلا تسرع وقف وقفة المتأملين * لعلك تطلع
بوميض برق الهى * وأتى نور ربانى * من شاطئ الوادى الايمن فى البقعة المباركة على برهان له جلى
* او بيان من آخرين واضح خفى * والله سبحانه ولى الاعانة والتوفيق * وبتحقيق آمال المؤمنين
حقيق (قال ورتبته على ستة مقاصد) اقول اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق
كما هى وعملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغى تحصيلا لسعادة الدارين وقد تطابقت
الملة والفلاسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية فى القوتين وتسهيل طريق الوصول
الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع فى الملة هداه وفى الفلاسفة هواه وكما دونت حكماء
الفلاسفة الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين
دونت عظماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرايع والاحكام فوقع الكلام لهم بازاء الحكمة
النظرية للفلاسفة وهى عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تستغنى عن المادة فى الوجود
والتصور جميعا وهو الالهى او فى التصور فقط وهو الرياضى اولا تستغنى اصلا وهو الطبيعى
ولكل منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المقدم فى الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة
المبدأ والمعاد المشار اليهما بالايمان بالله تعالى واليوم الاخر وطريق الوصول اليها هو النظر
فى الممكنات من الجواهر والاعراض على ما يرشد اليه مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن
ما اشار امير المؤمنين على كرم الله وجهه الى ان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش
ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وبما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث
قال رحم الله امرأ اخذ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفى اين والى اين فاقتصر المليون
على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر
ما لا سبيل للعقل باستقلاله وما يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر
والاعراض اوالشاملة لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام خمسة هى الامور العامة
والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات وقد جرت العادة بتصديرها بمباحث
تجرى مجرى السوابق لها تسمى بالمبادى فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط
ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سمعيات هو المقصد السادس او عقليات مختص
بالواجب وهو الخامس او بالممكن الجوهر وهو الرابع او العرض وهو الثالث اولا مختص بواحد
وهو الثانى وان لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق
على السابق فى بعض البينات وقد يقتضى الضبط والمناسبة ايراد شئ من مباحث تأتى
فى الآخر كمسئلة الرؤية فى الالهيات واعادة المعدوم فى السمعيات (قال المقصد الاول ٢)
اقول رتبه على ثلثة فصول لان المبادى منها ما راوا تصدير كل علم بها كمعرفة حده وموضوعه
وغايته ونحو ذلك فسماها بالمقدمات وجعلها فى فصل ومنها ما صدروا بها علم الكلام خاصة
كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال ورد على منكرى حصول
العلم اصلا واستفادته من النظر مطلقا او فى الالهيات خاصة يتوقف على ذلك وليس فى العلوم
الاسلامية ما هو اليق ببيانه فجعلها فى فصلين (قال الكلام هو علم بالعقائد الدينية عن الادلة
اليقينية) اقول حصول الكيفيات النفسانية فى النفس قد يكون باعيانها وهو اتصافها بها
وقد يكون بصورها وهو تصورها كالكريم يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكريم يتصوره

٢ فى المبادى وفيه فصول الفصل الاول فى المقدمات متن

﴿وان﴾

وان لم يتصف به ولا خفاء فى ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة
يطلب حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال فاحتيج الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية
تساويها صونا للطالب والناظر عن اخلال بما هو منها واشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى
بتعريف العلم فكان من مقدماته وانما كثر تركه سيما فى العلوم الشرعية والادبية لما شاع
من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها وتفسير ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك
بطريق التعلم من المعلم او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها
ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية
وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع
الاخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات
مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى
ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست
الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال فى استنباط
الاحكام وبذلوا جهدهم فى تحقيق عقائد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها
وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها
فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه
والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام
لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام فى كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة
كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات
كالمنطق فى الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر فى غيره
ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو
الكلام واعتبروا فى ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن فى الاعتقاديات بل فى العمليات
فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا هو معنى
العقائد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع
ام لا وسواء كان من الدين فى الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالفين وصار قولنا
هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم فى الفقه انه العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه
معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم
بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول صلى الله عليه بالاعتقاديات
وكذا اعتقاد المقلد فمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن
يسمى فى ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين
والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر
فى الادلة اليقينية او كان ملكة يتعلق بها بان يكون عندهم من المآخذ والشرائط
ما يكفيهم فى استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقايد عن الادلة والى المعنى الاخير يشير
قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقايد
تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقى من التقليد الى التحقيق او اثباتها على الغير بحيث يتمكن
من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين وعدل عن يقتدر به الى يقتدر معه
مبالغة فى نفى الاسباب واسناد الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على ما هو المذهب واورد على طرد

تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما و على عكسه علم الكلام بعد اثبات العقايد لانتفاء الاقتدار حينئذ والجواب ان المراد هو علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جرى العادة اى يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا و ان لم يبق الاقتدار دائما و لاخفاء فى ان الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم واما مجموع العلوم التى من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ماله مدخل فى الاقتدار اومايلزم معه الاقتدار ولو على بعض التقادير والكلام بعد الاثبات بهذه الحيثية بخلاف سائر العلوم و يعترض بان للمنطق مدخلا فى الاقتدار و ان لم يستقل به و الاقتدار لازم مع كل علم على تقدير مقارنته للكلام نعم لو اريد مايلزم معه الاقتدار فى الجملة بحيث يكون له مدخل فى ذلك خرج غير المنطق وفيما ذكرنا غنية عن هذا مع ان فى اثبات المدخل اشعارا بالسببية ولو قال يقتدر به واراد الاستعقاب العادى كما فى اثبات العقايد بايراد الحجج على ما هو المذهب فى حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج الى شئ من ذلك (قال و موضوعه المعلوم[٢]) اقول اتفقت كلمة القوم على ان تمايز العلوم فى انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فيناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لمابه يتميز بحسب الذات بعد ما افاد التعريف التميز بحسب المفهوم وايضا فى معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفاصيلها لم ينصرف الطلب عماهو منها الى ماليس منها ولاشك ان جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها و به اتحادها على ماسنفصله وتحقيق المقام انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ماهو المراد بالحكمة وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود و بحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل و جعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان تكون موضوعاتها نفسه او جزأله اونوعا منه اوعرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى مالتلك الطائفة على كثرتها و اختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اى الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم قد يتحد من جهات اخر كالمنفعة والغاية ونحوهما و يؤخذها من بعض تلك الجهات مايفيد تصورها اجمالا ومن حيث انها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل على حقيقة مسماه اعنى ذلك المركب الاعتبارى كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا اوعلم بقواعد كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها و ان عرضت لها جهات اخر كالتعريف والغاية فانه لامعنى لكون هذا علما وذاك علما آخر سوى انه يبحث هذا عن احوال شئ وذلك عن احوال شئ آخر مغاير له بالذات اوبالاعتبار فلايكون تمايز العلوم فى انفسها وبالنظر الى ذواتها الابحسب الموضوع وان كانت تمتاز عند الطالب بمالها من التعريفات والغايات ونحوهما و لهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار اوشيئين متشاركين فى جنس او غيره فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت فى موضعها و بالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شئ واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ فى احدهما مطلقا و فى الآخر مقيدا او يؤخذ فى كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما فى جنس اوغاية او غيرهما اذلا معنى لاتحاد العلم و اختلافه بدون ذلك لايقال العلم يختلف

[٢] من حيث يتعلق به اثباتها متن

باختلاف المعلوم اعنى المسائل وهى كما تختلف باختلاف الموضوع كذلك تختلف باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما ومن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهى مأخذ للجنس و الاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهى مأخذ للفصل الذى به كمال التميز لانا نقول حينئذ لاينضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعنى جميع المباحث المتعلقة لموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولواريد هذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف ومايتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا بينا اومبينا وذلك هو الموضوع اذلاضبط للاعراض الذاتية ولاحصر بل لكل احد ان يثبت مااستطاع وانما تبين بتحققها فى العلم نفسه ولهذا كانت حدودها فى صدر العلم حدودا اسمية ربما تصير بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادى من القضية وانما الصورى هو الحكم على ان الكلام ليس فى المسئلة بل فى المركب الاعتبارى الذى هو العلم ولاخفاء فى ان المسائل مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة فان قلت اشتراط تشارك موضوعات العلم الواحد فى جنس اوغيره لايدفع اختلال امر اتحاد العلم واختلافه اذ قلما يخلو موضوعا العلمين عن تشارك فى ذاتى اوعرضى اقله الوجود بل مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الكم لايجعل علما واحدا بل علمين متساويين فى الرتبة بخلاف علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها فى ذلك الامر و مصداقه ان يقع البحث عن كل مايشاركها فى ذلك فالعلم واحد والافمتعدد الاترى ان الحساب والهندسة لاينظران فى الزمان الذى هو من انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب و المقدار للهندسة ولو كانا ينظران فيهما من جهة ماهو كم لكان موضوع كل منهما الكم اوكان العلمان علما واحدا ولو نظر كل منهما فى موضوعه من حيث هو موجود لما تميزا عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزأ من العلم على حدة و بكونه من مباديه التصورية فما وجه ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع كالعدد فى الحساب جزء منه بدليل تعليلهم ذلك بان مالايعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شئ له وتصوره من المبادى التصورية والتصديق بموضوعيته من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعنى مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية ففى صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة ربما يقع فيه الاشتباه وانما لم يجعلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادى التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادى التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التى منها تتألف قياسات العلم وانما لم يجعل التصديق بالموضوعية من الاجزاء المادية لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بثمراته اشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر فى اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الابعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا من لواحقه و ينبغى ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو فى الصناعات النظرية البرهانية واما فى غيرها فقد يظهر كما فى الفقه

والاصول وقد لايظهر الابتكلف كما فى بعض الادبيات اذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة
اوضاع واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غيران يكون هناك اثبات اعراض ذاتية
لموضوع بادلة مبينة على مقدمات وانما اطنبنا بايراد هذه المباحث مع انها فى نظر صناعة
البرهان من قبيل الواضحات لما تطرقت اليها بعد انعدام قواعد الصناعات الخمس
من الشبهات اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقايد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها
واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو
ذلك مماهو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود
بين الهلية والشمول لموضوعات سائرالعلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر
على الموجود ليصح على رأى من لايقول بالموجود الذهنى ولايفسر العلم بحصول الصورة
فى العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من مسايل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم اوالموجود
مفهومه فكثير من محمولات المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر وان اريد معروضه فاعم
كرؤية الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك ولاخلاف فى ان الاخص لايكون
عرضا ذاتيا والاعم لايستعمل على عمومه كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الكم لايستعمل
فى الحساب الابعد التخصيص بالمساواة العددية وانما الخلاف فى انه قبل التخصيص هل يسمى
عرضا ذاتيا ام لاقلنا لزوم الاختصاص ليس بالنظر الى موضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم
من ان يكون على الاطلاق او التقابل كالعدد لايخلو عن الزوجية والفردية الايرى ان الزوج
يحمل على مضروب الفرد فى الزوج مع كونه اعم منه قال فى الشفاء العرض الذاتى قديكون مساويا
للموضوع كمساواة الزوايا الثلاث لقائمتين للمثلث وقديكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد اومن وجه
كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتى له لكون جنسه وهو الكم مأخوذا فى حدهما انهما قديوجدان
معا وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس كما فى المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا
كالزوج لمضروب الفرد فى الزوج (قال ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية)
اقول قد يجعل من مقدمات العلم تصور مسائله اجمالا لافادته زيادة التميز وقيد القضايا بالنظرية
لانه لم يقع خلاف فى ان البديهى لايكون من المسائل والمطالب العلمية بل لامعنى للمسئلة الامايسأل
عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد فى المسائل الحكم البديهى ليبين لمية وهو من هذه الحيثية
كسبى لابديهى وقد تجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات واحكام بينة
تفتقر الى تنبيه هى مسائلها وعلى هذا ينبغى ان يحمل ماوقع فى تجريد المنطق من ان المسائل
مايبرهن عليها فى العلم ان لم تكن بينة (قال وغايته ٣) مايتأدى اليه الشئ ويترتب عليه يسمى
من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان ممايتشوقه الكل طبعا يسمى
منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا وائلايكون نظره عبثا او ضلالا
ومنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام
الشرعية متيقنا محكما لاتزلزله شبه المبطلين ومنفعته فى الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة
على العدل والمعاملة التى يحتاج اليها فى بقاء النوع على وجه لايؤدى الى الفساد وفى الاخرة
النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد (قال فهو اشرف العلوم) اقول لما تبين
ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة
الى شدة الاحتياج اليه وابتناء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات
يتطابق عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم وما نقل

٣ غاية الايمان بالايقان ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد منه

عن السلف من الطعن فيه فمحمول على ما اذا قصد التعصب فى الدين وافساد عقايد المبتدين
والتوريط فى اودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من المقال (قال والمتقدمون ٤) اقول اخرهذه
المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام فى بيان الموضوع والمسائل والغاية
فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بماهو موجود لرجوع مباحثه اليه على ماقال
الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر فى اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث
والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى مايشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة والى مالايشترط
كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع
او بالاعراض وينظر فى القديم فيتبين انه لايتكثر ولايتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات
تجب له وامور تمتنع عليه واحكام تجوز فى حقه من غير وجوب اوامتناع ويبين ان اصل الفعل
جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر بجوازه الى محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف
صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وحينئذ ينتهى تصرف العقل ويأخذ فى التلقى من النبى
عليه السلام الثابت عنده صدقه ومقبول مايقوله فى الله تعالى وفى امر المبدأ والمعاد ولما كان
موضوع العلم الالهى من الفلسفة هو الموجود بماهو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات
قيد الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام فتميز الكلام
عن الالهى بان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اى الطريقة المعهودة المسماة بالدين
والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجدا للكثير
وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك
من القواعد التى يقطع بها فى الاسلام دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل فى هذا
العلم التمسك بالكتاب والسنة اى التعلق بهما وكون مباحثه منتسبة اليهما جارية على قواعدهما
على ماهو معنى انتساب العقايد الى الدين وقيل المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنة
والاجماع والمعقول الذى لايخالفها وبالجملة فحاصله ان يحافظ فى جميع المباحث على القواعد
الشرعية ولايخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون
الفلسفة لاان يكون جميع المباحث حقة فى نفس الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق والالماصدق
التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجرى مجراهم وعلى هذا لايرد الاعتراض
بان قانون الاسلام ماهو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقية والانتساب الى الاسلام
بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتميز الكلام عن غيره لانه ليس لازما بينا اذ كل من المتكلم وغيره
يدعى حقية مقاله ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده مع انه
كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز الكلام بهذا
القيد عن الالهى لاشتراكهما فى ذلك (قال فان قيل ٢) اقول اعترض فى المواقف
على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قديبحث عن احوال مالايعتبر وجوده
وان كان موجودا كالنظر والدليل وعن احوال مالاوجود له اصلا كالمعدوم والحال ولايجوز ان يؤخذ
الموجود اعم من الذهنى والخارجى ليعم الكل لان المتكلمين لايقولون بالوجود الذهنى والجواب
انالانسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه على ماقررنا
وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض
لمايقابله لايقال بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفى الهيولى وامثال ذلك من المسائل
قطعا لانانقول هى راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير
النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فانما يريد ماذكرتم

٤ على ان موضوعه الموجود من حيث هو ويتميز عن الالهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام اى ماعلم قطعا من الدين كصدور الكثرة عن الواحد ونزول الملك من السماء وكون العالم محفوفا بالعدم والفناء الى غير ذلك ممايجزم به الملة دون الفلسفة لاما هو الحق ولو ادعاء لتشاركه الفلسفة ككلام المخالف منه

٢ قد يبحث مع نفى الوجود الذهنى عن احوال مالايعتبر وجوده كالنظر والدليل ومالاوجود له كالعدوم والحال قلنا مباد ولواحق ولو سلم فنفى الذهنى رأى البعض منه

اوارید بالموجود من حیث هوالموجود فی الخارج بشرط اعتبار وجوده ولیس کذلک بل الموجود
علی الاطلاق ذهنیا کان اوخارجیا واجبا اوممکنا جوهرا اوعرضا الی غیر ذلک فباحث النظر
والدلیل من احوال الوجود العینی وان لم یعتبر والبواقی من احوال الوجود الذهنی وکثیر من المتکلمین
یقولون به علی مایصرح بذلک کلامهم ومن لم یقل فعلیه العدول الی المعلوم (قال وقیل ٣)
اقول ذهب القاضی الایموی من المتأخرین الی ان موضوع الکلام ذات الله تعالی لانه
یبحث عن صفاته الثبوتیة والسلبیة وافعاله المتعلقة بامر الدنیا ککیفیة صدور العالم عنه
بالاختیار وحدوث العالم وخلق الاعمال وکیفیة نظام العالم کالبحث عن النبوات ومایتبعها
اوبامر الآخرة کبحث المعاد وسائر السمعیات فیکون الکلام هوالعلم الباحث عن احوال الصانع
من صفاته الثبوتیة والسلبیة وافعاله المتعلقة بامر الدنیا والاخرة وتبعه صاحب الصحایف
الاانه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالی من حیث هی وذات الممکنات من حیث استنادها
الی الله تعالی لما انه یبحث عن اوصاف ذاتیة لذات الله تعالی من حیث هی واوصاف ذاتیة
لذات الممکنات من حیث انها محتاجة الی الله تعالی وجهة الوحدة هی الموجود وکان هوالعلم
الباحث عن احوال الصانع واحوال الممکنات من حیث احتیاجها الیه علی قانون الاسلام
وینبغی ان یکون هذا معنی ما قال هوالعلم الباحث عن ذات الله تعالی وصفاته واحوال الممکنات
فی المبدأ والمعاد علی قانون الاسلام والافلا معنی للبحث عن نفس الموضوع لکنه اجاب
بان المراد بذات الله تعالی فی التعریف الذات من حیث الصفات کالذات من حیث عدم الترکیب
والجوهریة والعرضیة والبحث عنها من قبیل المسائل کالبحث عن نفس الصفات والموضوع
هوالذات من حیث هی ولابحث عنها فی العلم وهذا یشعر بان المحمول فی قولنا الواجب لیس
بجوهر ولاعرض هوذات الله تعالی من حیث عدم الجوهریة والعرضیة فان قیل لوکان الموضوع
ذات الله تعالی وحده اومع ذات الممکنات من حیث الاستناد الیه لما وقع البحث فی المسائل الاعن احوالها
واللازم باطل لان کثیرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض بحث عن احوال الممکنات
لامن حیث استنادها الی الواجب قلنا یجوز ان یکون ذلک علی سبیل الاستطراد قصدا الی تکمیل
الصناعة بان یذکر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وماشبه
ذلک کمباحث المعدوم والحال واقسام الماهیة والحرکات والاجسام اوعلی سبیل الحکایة لکلام
المخالف قصدا الی تزییفه کبحث علة الیقین والآثار العلویة والجواهر المجردة اوعلی سبیل المبدأیة
بان یتوقف علیه بعض المسائل فیذکر لتحقیق المقصود بان لایتوقف بیانه علی ما لیس
بیّن کاشتراک الوجود واستحالة التسلسل وجواز کون الشیٔ قابلا وفاعلا وامکان الخلاء
وتناهی الابعاد واما ماسوی ذلک فیکون من فضول الکلام یقصد به تکثیر المباحث کما اشتهر
فیمابین المتأخرین من خلط کثیر من مسائل الطبیعی والریاضی بالکلام فان قیل لایجوز ان یکون
للکلام مبادی یفتقر الی البیان ویثبت بالبرهان لان مبادی العلم انما تبین فی علم اعلی منه ولیس فی العلوم
الشرعیة ماهو اعلی من الکلام بل الکل جزئی بالنسبة الیه ومتوقف بالآخرة علیه فمبادیه لاتکون
الابینة بنفسها قلنا مایبین فیه مبادی العلم الشرعی لایجب ان یکون علما اعلی ولا ان یکون
علما شرعیا بالاطباق علی ان علم الاصول یستمد من العربیة ویبین فیها بعض مبادیه وتفصیل ذلک
علی ماهوالمذکور فی الشفاء وغیره ان مبادی العلم قد تکون بینة بنفسها فلاتبین فی علم اصلا وقد تکون
غیر بینة فتبین فی علم اعلی بجلالة محله عن ان یبین فی ذلک العلم کقولنا الجسم مؤلف من الهیولی
والصورة فانه من مبادی الطبیعی ومن مسائل الفلسفة الاولی او فی علم ادنی لدنو شانه عن ان یبین
فی ذلک العلم کامتناع الجزء الذی لایتجزا فانه من مسائل الطبیعی ومن مبادی الالهی

٣ موضوعه ذات الله تعالی وحده اومع ذات الممکنات من حیث استنادها الیه لما انه یبحث عن ذلک ولهذا یعرف بالعلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتیة والسلبیة وافعاله المتعلقة بامر الدنیا والاخرة اوعن احوال الواجب واحوال الممکنات فی المبدأ والمعاد علی قانون الاسلام فان قیل قدیبحث فی الامور العامة والجواهر والاعراض عن احوال الممکنات لاعلی وجه الاستناد قلنا علی سبیل الاستطراد للتکمیل او الحکایة للتزییف اوالمبدأیة من التحقیق والافهو من فضول الکلام فان قیل مبادیه یجب ان تکون بینة بنفسها اذلیس فوقه علم شرعی قلنا قد تبین مبادی العلم فیه او فی علم ادنی لاعلی وجه الدور ومبادی الشرعی فی غیر الشرعی کالاصول فی العربیة متن

لاثبات الهیولی والصورة فیجب ان یبین بمقدمات لاتتوقف صحتها علیها لئلایلزم الدور
وقد یبین فی ذلک العلم نفسه بشرط ان لایکون مبدأ لجمیع مسائله وان لایبین بمسئلة تتوقف
علیه لئلا یدور فهذا یکون مبدأ باعتبار ومسئلة باعتبار کاکثر مسائل الهندسة وککون الامر
للوجوب فانه مسئلة من الاصول ومبدأ المسئلة وجوب القیاس تمسکا بقوله تعالی فاعتبروا
ولایخفی انه یجب فی هذا القسم ان یکون بحثا عن احوال موضوع الصناعة لیصح کونه
من مسائلها فانحن فیه اعنی البحث عن احوال الممکنات لاعلی وجه الاستناد لایکون من هذا
القبیل فتعین البیان فی علم ادنی اواعلی فیثبت هذا المبدأ بدلیل قطعی من غیر مخالفة للقواعد
الشرعیة وان لم یعد ذلک العلم من العلوم الاسلامیة کالالهی الباحث عن احوال الموجود
علی الاطلاق وههنا شیٔ آخر وهو ان المفهوم من شرح الصحایف ان لیس معنی البحث
عن احوال الممکنات علی وجه الاستناد ان یکون ذلک ملاحظا فی جمیع المسائل بل ان یکون البحث
عن احوال تعرض الممکنات من جهة استنادها الی الله تعالی فان احوال الممکنات التی یبحث عنها
فی الکلام احوال مخصوصة معلومة بحکم فیضانها عن تأثیر قدرة الله تعالی وذلک انما یکون
لحاجتها الی الله تعالی فیکون عروضها للممکنات ناشیا عن جهة حاجتها الیه (قال واعترض ٢)
اقول لماکان من المباحث الحکمیة مالایقدح فی العقاید الدینیة ولم یناسب غیر الکلام من العلوم
الاسلامیة خلطها المتأخرون بمسائل الکلام افاضة للحقایق وافادة لماعسی ان یستعان به
فی التفصی عن المضایق والافلانزاع فی ان اصل الکلام لایتجاوز مباحث الذات والصفات
والنبوة والامامة والمعاد ومایتعلق بذلک من احوال الممکنات فلهذا اقتصر القوم فی ابطال
کون موضوع الکلام ذات الله وحده اومع ذات الممکنات من جهة الاستناد علی انه لوکان
کذلک لماکان اثباته من مطالب الکلام لان موضوع العلم لایبین فیه بل فی علم اعلی الی ان ینتهی
الی ماموضوعه بین الثبوت کالموجود وذلک لان حقیقة العلم اثبات الاعراض الذاتیة للشیٔ
علی ماهو معنی الهلیة المرکبة ولاخفاء فی انها بعد الهلیة البسیطة لان مالایعلم ثبوته لایطلب
ثبوت شیٔ له لکن لانزاع فی ان اثبات الواجب بمعنی اقامة البرهان علی وجوده من اعلی مطالب
الکلام ثم کونه مبدأ الممکنات بالاختیار او الایجاب بلا وسط فی الکل او بوسط فی البعض بحث
آخر والقول بان اثباته انماهو من مسائل الالهی دون الکلام ظاهر الفساد والالکان هو احد العلوم
الاسلامیة بل رئیسها ورأسها ومبنی القواعد الشرعیة واساسها واجاب بعضهم بانه جاز ههنا
اثبات الموضوع فی العلم لوجهین الاول ان الوجود من اعراضه الذاتیة لکونه واجب الوجود
بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما یلحق موضوعاتها لامر مباین وکان هذا مراد من قال موضوع
العلم انما لایبین فیه اذا کان البحث فیه عن الاحوال التی هی غیر الوجود والافهذه التفرقة
مما لایشهد به عقل ولانقل بل لیس لها کثیر معنی فان قیل هذا لایصح علی رأی من یجعل الوجود
نفس الماهیة وهو ظاهر ولاعلی رأی من یجعله زایدا مشترکا لان العرض الذاتی یکون مختصا
قلنا سواء کان ذاته نفس الوجود اوغیره فاما ان یکون هناک قضیة کسبیة محمولها الموجود
فی الخارج بطریق الوجوب فیتم الجواب اولا فیسقط اصل الاعتراض الثانی لاعلم شرعی
فوقه یبین فیه موضوعه فلابد من بیانه فیه وفیه نظر اما اولا فلانه لیس من شرط العرض
الذاتی ان لایکون معلوما للغیر بل ان لایکون لحوقه للشیٔ بتوسط لحوقه لامر خارج غیر مساو
للاتفاق علی کون الصحة والمرض عرضا ذاتیا للانسان والحرکة والسکون للجسم والاستقامة
والانحناء للخط الی غیر ذلک واما ثانیا فلانه یلزم ان لایکون بیان وجود شیٔ من الممکنات مسئلة
فی شیٔ من العلوم فلایصح ان موضوع العلم انما یبین وجوده فی علم اعلی واما ثالثا فلان قولهم
موضوع العلم لایبین فیه بعد تقدیر انه لایثبت فی العلم غیر الاعراض الذاتیة للموضوع یکون لغوا

٢ بان اثبات الصانع من اعلی مطالب الکلام وموضوع العلم لایبین فیه بل فیمافوقه حتی ینتهی الی ما موضوعه بین الوجود کالموجود من حیث هو متن

من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتى يبين فيه و ما لايبين ليس بعرض ذاتى و اما رابعا فلانه لايبقى قولهم لكل علم موضوع ومباد ومسائل على عمومه لان معناه التصديق بانية الموضوع وهلية البسيطة وقد صار فى علم الكلام من جملة المسائل و اما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فينبغى ان يؤخذ موضوع علم الكلام الموجود او المعلوم والا فالالهى اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف من جهة و قد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعى او مباديه لايلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفى كونه تعينيا وعلى وفق الشرع فان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المخصص لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لايبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هلياته المركبة بل يكون مسلما فى نظرها لكونه بينا او مبينا فى صناعة اعلى وحينئذ يتوجه الاشكال بان بيانه هناك لايكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتى لايكون مما هو مسلم الوجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لايستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية المركبة للاعم مثلا يبين فى الالهى ان بعض الموجود جسم فتبين وجود الجسم و فى الطبيعى ان بعض الجسم كرة فيبين وجود الكرة وعلى هذا القياس ور بما ينتبه الفطن من هذا الكلام لنكتة قادحة فى بعض ما سبق (قال الفصل الثانى فى العلم ٩) ذهب الامام الرازى الى ان تصور العلم بديهى لوجهين الاول انه معلوم يمتنع اكتسابه اما المعلومية فبحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه انما يكون بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشئ بنفسه او بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المط الثانى ان علم كل احد بوجوده بديهى اى حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية و السابق على البديهى بديهى بل اولى بالبداهة فمطلق العلم بديهى و هو المط واجيب عن الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لايتوقف على تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم يقل بوجود الكلى فى ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وعبارة المواقف ان الذى نحاول ان نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد تسامح حيث حاول العلم بتصور الحقيقة والاحسن ما فى شرح المختصر ان الذى يراد حصوله بالغير تصور حقيقة العلم الا انه تسامح فيه ايضا حيث قال ان توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم به اعنى علما جزئيا متعلقا بذلك الغير اذ لا معنى لتوقف الشئ على حصوله واما الثانى فلان البديهى لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لايستدعى تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها فان قيل لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم من المعانى النفسية فحصوله فى النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذى يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول مطلق العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول المعانى النفسية فى النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود والمتأصل وذلك اتصاف بها لا تصور لها و قد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للشجر وذلك تصور لها لا اتصاف بها الا يرى ان الكافر يتصف بالكفر بحصول الانكار فى نفسه وان لم يتصوره و يتصور الايمان بحصول مفهومه فى نفسه من غير اتصاف به فحصول عين العلم بالشئ فى النفس لايكون

٩ وفيه مباحث المبحث الاول قيل تصوره ضرورى لانه حاصل وغيره انما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم الدور ولان علم كل احد بوجوده بديهى وهو مسبوق بمطلق العلم فهو اولى بالبداهة ورد بالفرق بين تصور العلم وحصوله فتصور العلم بتصور غيره وتصور الغير بحصوله فلا دور والبديهى حصول العلم بوجوده وهذا لايستدعى تصور العلم فضلا عن بداهته فان قيل الحصول فى النفس هو العلم قلنا لا مطلقا بل بوجود غير متأصل ومصداقه الاتصاف وعدمه كالكافر يتصف بالكفر ولا يتصوره ويتصور الايمان ولا يتصف به فان قيل حصول العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به ويفضى الى العلم بالمقيد قبل العلم بالمطلق وايضا العلم بانه عالم بوجوده بديهى لا يفتقر الى نظر اصلا وفيه المطلوب قلنا او سلم فاللازم التصور بوجه ما متن

تصورا لذلك العلم كما ان حصول مفهوم العلم بالشئ فى النفس لايكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه نعم يكون ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل فى تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال واكتساب العلم يكون ملزوما لتصور الغير الملزوم لامكان المحال فيكون محالا والثانى بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهى وعلمه بوجوده علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا ولما كان مظنة ان يقال العلم بانه عالم تصديق و بداهته لا تستدعى بداهة تصوراته لانه مفسر بما لايتوقف بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهى بمعنى انه لايتوقف على كسب ونظر اصلا لا فى الحكم ولا فى طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا له او شرطا وذلك لحصوله لمن لايتأتى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان قلنا العلم بانه عالم بالشئ تصديق وهو انما يستدعى تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم او فى الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب (قال ثم اكثر تعريفات العلم مدخولة ٧) كقولهم معرفة المعلوم على ما هو به ادراك المعلوم على ما هو به اثبات المعلوم على ما هو به اعتقاد الشئ على ما هو به ما يعلم به الشئ ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام لخفاء معنى العلم وعسر تحديده قال فى المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقى بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر فى اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف فى الادراكات وانما يبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان تميزه عما يلتبس به وهى الاعتقادات ولا خفاء فى غيره عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا الاعتقاد المقلد ويتميز عنه بان الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد فى الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند اعتقاد انتفاء المتعلق لانه كشف وانحلال فى العقدة والاعتقاد عقد على القلب ولهذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اى مثاله المطابق فى القوة الباصرة كانطباع الصورة فى المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات اى حقايقها وماهياتها على ما هى عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات فى نفسه وانطباعها و حصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقى لا بما يفيد امتيازه وتفهيم حقيقته وان ذلك ليس يبعد وانه لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض وقال الامام الرازى تعريفات العلم لاتخلو عن خلل لان ماهيته قد بلغت فى الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشئ اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف انما هو لشدة وضوحه لا لخفائه (قال ولا نزاع فى اشتراك لفظه ٩) لفظ العلم يقال فى الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشئ فى العقل وسيجئ فى بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما اورد عليه و بعضهم نظر الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فعدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس

٧ قيل لخفائه والمحققون لوضوحه متن

٩ فقد يقال لمطلق ادراك العقل فيفسر بحصول الصورة فى العقل او وصول النفس الى المعنى ولاحد اقسام التصديق فيفسر بالحكم الجازم المطابق الموجب ولما يشمل التصور والتصديق اليقينى فيفسر بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اذ لا تجلى فى غير اليقينى او بصفة توجب تميزا بين المعانى لا يحتمل النقيض والعاديات انما تحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لا بمعنى تجويز العالم اياه حقيقة كما فى الظن او حكما كما فى اعتقاد المقلد متن

الى المعنى شعورفاذاحصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصورفاذ بقى بحيث واراداسترجاعه بعـد ذهابه امكنه يقـال له حفظ ولذلك الطلب تذكر واذلك الوجدان ذكر وانت خبير بان حصول الصورة فى العقل ايضا صفة العالم ومنها احد اقسـام التصديق وهو مايقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد وسيجئ بيان ذلك ومنها مايشمل تصور المطابق والتصديق اليقينى على ماهو الموافق للعرف واللغة واهم فيه عبارتان (١) صفة يتجلى بها المذكورلمن قامت به اى صفة ينكشف بهامايذكرو يلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل عن الشئ الى المذكورليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان فى ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لاتجلى فيهما وكذا اعتقـاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلى انشراح و انحلال للعقدة (٢) صفة توجب تميزا فى المعانى لايحتمل النقيض اى صفة تستعقب لخلق الله تعـالى لمن قامت به تميزا فى الامور العقلية كلية كانت اوجزئية فيخرج مثل القدرة والارادة وهوظاهر وادراك الحواس لان تميزه فى الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيـد وخرج سائرالادراكات لان احتمال النقيض فى الظن والشك والوهم ظاهر وفى الجهل المركب اظهر وكذا اعتقـاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتميز وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم فى النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق فداخل لانه لانقيض له بناء على ان فى اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب ولايخفى مافيه ومنهم من قيد المعـانى بالكلية ميلا الى تخصص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلايرد ما ذكره فى المواقف ان هذه الزيادة مع الغنى عنهـا تخل بطرد التعريف اى جريانه فى جميع افراد المعرف على ما ذكر ابن الحاجب ان اسم الفـاعل يورد على طرد تعريف الاسم والفعـل المضـارع على عكسه قالوا هذا مصطلح النحاة ثم الظاهر من قولنـا تميزا لايحتمـل النقيض ان يراد نقيض التميز ولمـا لم يكن له كثير معـنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب التميز ايجـابا لايحتمل النقيض وليس بشئ والحق اعتبار ذلك فى متعلق التميز على ما قالوا ان اعتقـاد الشئ كذا مع انه لايكون الاكذا علم ومع احتمـال ان لايكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس تميز المعنى عندها بحيث لايحتمل النقيض فى متعلقه ويدل على ذلك تقرير اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لايكون حجرا بل قد انقلب ذهبـا بان يخلق الله تعـالى مكان الحجر الذهب على ما هو رأى المحققين او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذى به صارت حجرا ويخلق فيـه الوصف الذى به يصير ذهبـا على ما هورأى بعض المتكلمين من تجانس الجواهر فى جميـع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض فى العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة ولاحكما اما فى التصور فلعدم النقيض اولانه لامعنى لاحتمـال النقيض بدون شائبة الحكم واما فى التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لايحتمل الزوال اصلا والعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه فى نفسه من الممكنات التى يجوز وقوعهـا ولا وقوعها وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعا مع انه فى نفسـه ممكن ان يكون وان لايكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه حقيقـة وحالا كما فى الظن لعدم الجزم بمتعلقه اوحكما ومآلا كما فى اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقـاد النقيض

جزما وبهذا يظهر الجواب عن بعض تفسير العـلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه لايحتمل النقيض فى الواقع ولاعنـد الحاكم وهو ظاهر ولاعبرة بالامكان العقلى كما فى العـاديات (قال المبحث الثـانى ٩) اقول قد اشتهر تقسيم العـلم الى التصور والتصديق واستبعده بعضهم لما بينهمـا من اللزوم اذ لاتصديق بدون التصور بل ذكروا انه لاتصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقيـق وانمـا الكلام فى التصور بحسب الاسم فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج اى المشروط بعدم الحكم والى التصديق واجاب آخرون بان اللزوم بحسب الوجود لاينافى التقـابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والحصر فى التصور المقيـد بعدم الحكم وفى التصديق ليس بتـام لخروج تصور الطرفين وبالجملة فكلام القوم صريح فى ان التصور المعتـبر فى التصديق هو التصور المقـابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اعنى الذى لم يعتبر فيـه الحكم لا الذى اعتبر فيـه عدم الحكم وصرح الامام والكاتبى بان هذا هو المراد بالتصور السـاذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق اولا وهو التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع مايتعلق به من التصورات على ماهو صريح كلام الامام لاالادراك المقيد بالحكم على ماسبق الى الفهم من عبارته حيث يقول انه الادراك المقارن للحكم اوالادراك الذى يلحقه الحكم كيف وانه يذكرذلك فى معرض الاستدلال على كون التصور جزأ منه ثم انه كثيرا ما يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة ماهية مسماة بالكلام النفسى ليست من جنس الاعتقـاد ولا الارادة والجمهور على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لايتعلق الابالنسبة بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها الاترى انك اذا شككت فى حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث والنسبة بينهمـا من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان فقد علمت النسبـة نوعا آخر من العـلم وهو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقـته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة اولا وقوعهـا ويعبر عنـه بالفارسية بكرويدن على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال فى الشفاء التصور فى قولك البيـاض عرض هو ان يحدث فى الذهن صورة هذا التأليف ومايؤلف منـه كالبياض والعرض والتصديق هوان يحصل فى الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشيـاء انفسها انها مطابقة لهـا والتكذيب يخالف ذلك وفى هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق وانما الكذب احتمال عقلى وليس فيه انحصار التصديق فى المطابق كما توهم اذ لايلزم من حصول الشئ كالمطابقة مثلا فى النفس تحققه فى الواقع (قوله والضرورة قاضية ٧) يعنى ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى النظرى والضرورى لانا نجـد فى انفسنا احتيـاج بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العـالم واستغناء بعضها عنـه كتصور الوجود والعدم والتصديق بامتنـاع اجتماع النقيضين والمراد الاحتياج والاستغنـاء بالذات حتى يكون الحكم المستغنى فى نفسه عن النظر ضروريا وان كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضرورى مالايتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وكسب وعبارة المواقف وهو ان البعض ضرورى بالوجدان والبعض نظرى بالضرورة وربما يوهم ان الثـانى ليس بالوجدان لكن المراد ماذكرنا وفسر القـاضى ابو بكر العلم الضرورى بمـا يلزم نفس المخلوق لزوما لايجد الى الانفكاك عنه سبيلا وقيد بالمخلوق لان الضرورى والنظرى من اقسـام العلم الحادث واعترض عليـه بان النفس قد تنفك عن العلم الضرورى بان يزول بعد الحصول لطريان شئ من اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لايحصل اصلا لانتفـاء شرط من شرائطه مثل التوجـه وتصور الطرفين واستعداد النفس والاحساس

٩ العلم ان كان حكما اى اذعانا وقبولا للنسبـة فتصديق والا فتصور واختلافهما بالحقيقة لابمجرد الاضافة
متن

٧ بانقسام كل منهما الى النظرى المفتقر الى النظر والضرورى المستغنى عنه وقد يفسر الضرورى بمايلزم نفس المخلوق لزوما لايجد الى الانفكاك عنه سبيلا اى لايقدر على الانفكاك عنه اصلا فلايرد زوال الضرورى بطريان ضده اوعدم حصوله لفقد شرط ولالزوم النظرى بعد الحصول من غير اقتدار على الانفكاك حينئذ اووجود الاقتدار قبل ذلك
متن

والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقتدر على الانفكاك فما ذكرتم من الصور ليس بقدرة المخلوق وهذا ما قال فى المواقف ان عبارته مشعرة بالقدرة يعنى يفهم من قولنا يجد فلان سبيلا الى كذا اولايجد انه يقتدر عليه اولايقتدر والحاصل ان اطلاق الضرورى على العلم مأخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش ولذا قد يفسر بما لايكون تحصيله مقدورا للمخلوق الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضرورى من اقسام العلم الحادث ومصرح فى عبارة القاضى ليخرج العلم بمثل تفاصيل الاعداد والاشكال مما لاقدرة للعبد على تحصيله ولاعلى الانفكاك عنه فان قيل يرد على طرد العبارتين العلم الحاصل بالنظر اذلاقدرة حينئذ على تحصيله ولاعلى الانفكاك عنه اجيب عنه بان المعتبر فى الضرورى نفى القدرة دائما وفى النظرى انما تنتفى القدرة بعد الحصول اذ قبله يقتدر على التحصيل بان يكتسب وعلى الانفكاك بان لايكتسب فان قيل سلمنا ان مراد القاضى نفى الاقتدار على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد لان الانفكاك سواء كان مقدورا او غير مقدور ينافى اللزوم قلنا اراد باللزوم الثبوت اوامتناع الانفكاك بالقدرة على ان يكون آخر الكلام تفسيرا لاوله وفسر النظرى بما يتضمنه النظر الصحيح بمعنى انه لاينفك عنه بطريق جرى العادة عند حصول الشرائط ولم يقل ما يوجبه لما سيجئ من ان حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل مايحصل عقيب النظر الصحيح لان من الضروريات ماهو كذلك كالعلم بما يحدث حينئذ من اللذة والالم ولوقال مايفيده النظر الصحيح واراد الاستعقاب العادى لكان اظهر والكسبى يقابل الضرورى ويرادف النظرى فيمن يجعل طريق الاكتساب هوالنظر لاغير واما فيمن يجوز الكسب بمثل التصفية والالهام ولايجعله مشتملا على النظر فالكسبى اعم من النظرى ولاتلازم بينهما عادة على ماقى المواقف الا ان يجعل مثل التصفية والالهام من خوارق العادات وقد يقال الكسبى لما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كصرف العقل والحس والضرورى لما يقابله ويخص الكسبى النظرى باسم الاستدلالى (قال واختار الامام٢) اقول اختار الامام الرازى ان كل مايحصل من التصورات فهو ضرورى لان الاكتساب ممتنع من جهة المكتسب اعنى المط والكاسب اعنى طريق اكتسابه اما الاول فلان المط اما ان يكون معلوما فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض بوجهين احدهما انه لم لايجوز ان يكون معلوما من وجه فيتوجه اليه مجهولا من وجه فيطلب وثانيهما النقض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه اما ان يطلب من وجهه المعلوم وهو محال لامتناع تحصيله او من وجهه المجهول وهو مح لامتناع التوجه اليه وعن الثانى بان ما يتعلق به التصديق كالقضية اوالنسبة معلوم بحسب التصور فلايمتنع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق فلايمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان مايكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذلاعلم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجيب بانا نختار انه معلوم من وجه ولانم امتناع التوجه حينئذ الى وجهه المجهول وانما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوهه واعتباراته بحيث يخرجه عن كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذاعلمنا ان لنا شيئا به الحيوة والادراكات فنطلبه بحقيقته او بعوارضه المميزة عن جميع ماعداه على ما هو المستفاد من الحد اوالرسم فالمجهول المط لاينحصر فى الحقيقة ولا فى العارض وما ذكر فى المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات تحقيق لما هو الاهم اعنى امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره

٢ ان ما يحصل من التصورات ضرورى لامتناع الاكتساب اما من جهة المطلوب فلانه اما معلوم مطلقا فلايطلب او مجهول مطلقا فلا يمكن التوجه اليه او معلوم من وجه دون وجه فلا يمكن طلب شئ من وجهيه بخلاف التصديق فانه يطلب بحصول تصوراته ورد بان العلم ببعض جهات المجهول كاف فى التوجه اليه واما من جهة الكاسب فلانه اما جميع الاجزاء وهو نفسه او بعضها وفيه تعريف بالخارج او خارج وهو يتوقف على العلم بالاختصاص المتوقف على تصوره وتصور ماعداه تفصيلا ورد بانه مجموع تصورات الاجزاء والكسب تصور مجموعها واثر الكسب فى استحضارها مجموعة مرتبة فهى من حيث تعلق التصورات بها حد ومن حيث تعلق تصور واحد بها محدود واشدة اتصال الاعتبارين قد يتوهم اتحادهما وانما المتحد مجموع الاجزاء والماهية لاتصوراتها وتصور الماهية وايضا تعريف الجزء للماهية انما يستلزم تعريف شئ من اجزائها لو لم يكن مجرد تمييزها عما عداها تعريفا لها وكان العلم بها نفس العلم بالاجزاء كما انها نفسها وايضا التعريف بالخارج انما يتوقف على الاختصاص لاالعلم به ولو سلم فيكفى تصوره بوجه وتصور ماعداه اجمالا

متن

حتى لوعلم الشئ بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا التعريف ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان هو مجهولا بحقيقته وما ذكر فى نقد المحصل من ان كلا من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لامر ثالث هو المط الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم ليس لا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمالى فيه والآخر ليس بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شئ ظن ان هناك علما اجماليا والا فقد ذكرهو فى نقد تنزيل الافكار ان المط المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها واما الثانى فلان الكاسب اعنى المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشئ اجلى واسبق معرفة من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها او خارجا عنها ويندرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن افرده بالذكر اراد بالداخل والخارج المحض من ذلك ثم البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيأ من اجزائها اذ لو كانت الاجزاء باسرها معلومة او بقيت مجهولة لم يكن المعرف معرفا اى سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فالجزء المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا عن الآخر ولو فرض تداخلها ينقل الكلام الى تعريفه للجزء المركب منه ومن غيره فيعود المحذور او التعريف بالخارج وهو ايضا بط لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه بها بمعنى ثبوته لها ونفيه عن جميع ماعداها وهذا تصديق يتوقف على تصور الماهية وهو دور وتصور ماعداها من الامور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفى عبارة المواقف هنا تسامح حيث قال والبعض ان عرف الماهية عرف نفسه وقد ابطل والخارج وسنبطله لان الذى سيبطل هو التعريف بالخارج لا للخارج وكانه على حذف الباء اى عرف بالخارج او عرف الامر الذى شانه ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج لا للخارج وانما ادعى لزوم المحالين على ماهو تقرير المحصل بناء على ان معرف الماهية معرف لكل جزء منها والظهور المنع عليه اقتصرنا على احدهما كما هو تقرير المطالب العالية ثم لايخفى ان القدح فى بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف فى دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتجنا الى التفصى عن الاشكالات الثلاث اما عن الاول فبان جميع الاجزاء وان كانت نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف بها لو لم تغايرها بالاعتبار وتحقيقه ان الاجزاء قد تتعلق بها تصورات متعددة بان تلاحظ واحدا واحدا على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اى حدا وقد يتعلق بها تصور واحد بان يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسبا اى محدودا وهذا معنى قولهم فى المحدود اجمال وفى الحد تفصيل ولاامتناع فى ان يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات ومسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير اثر للنظر والاكتساب وان لم تكن حاصلة لم يصلح معرفا بل تكون مطلوبة وينقل الكلام الى مايحصلها وكذا الكلام فى التعريف ببعض الاجزاء وبالخارج بل فى اكتساب التصديقات قلنا يجوز ان تكون الاجزاء معلومة منتشرة فى سائر المعلومات فيفتقر الى النظر لاستحضارها مجموعة مترتبة بحيث تفضى الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وحاصله عائد الى تحصيل الجزء الصورى وعلى ذا فقس وقال فى المواقف قدحا فى قولهم لمجموع التصورات يحصل تصور المجموع والحق ان الاجزاء اذا استحضرت مترتبة حتى حصلت فهى الماهية لا ان ثمة حصول مجموع يوجب حصول شئ آخر هو الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجى لاامرا يترتب عليه المركب وظاهره غير قادح لانهم لايدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب

حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل انه يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب
حصول امر آخر هو تصور المجموع عنى تصور الماهية فان اراد نفى ذلك فباطل لايشهد له
ضرورة ولا برهان بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالقياس على الوجود الخارجى لانه لا حجر فى تصرفات
العقل فله ان يلاحظ الموجود الواحد تارة جملة وتارة شيئا فشيئا ولم يزد فى حل الاشكال
على ان قال الحد مجموع الامور التى كل واحد منها مقدم ولا يجدى نفعا لان المحدود ايضا كذلك
فلابد فى بيان المغايرة والسببية من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حد واجمالا
محدود وهو معنى كلامهم واما عن الثانى فبانا لانسلم ان معرف الماهية يجب ان يعرف شيئا
من اجزائها لجواز ان تكون الاجزاء معلومة وتفتقر الى حضورها مجموعة مترتبة ممتازة عما عداها
ويكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لايلزم
ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لابد من ملاحظتها مجتمعة
متميزة عن الاغيار ويجوز ان تبقى الاجزاء مجهولة ويفيد المعرف تصور الماهية بوجه يمتاز عما عداها
من غير احاطة بحقيقة شئ من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون الجزء المعرف نفس المعرف بالذات
ويعود التغاير الى الاجمال والتفصيل كما فى تعريف الماهية باجزائها او غيره ويصح التعريف
بالخارج على ماسيجئ وبماذكرنا يندفع مايقال ان جميع اجزاء الماهية نفسها فكيف لايكون العلم بها
علما بهما وان معرف الشئ سبب لمعرفته ى حصوله فى الذهن فكيف لايحصل شيئا من اجزائه
وان علة حصول الشئ لو لم تكن علة الشئ من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه فجاز حصول
الكل بدونه فلم يكن علة والمعتبر بالهيئة الاجتماعية فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول
شئ من اجزائه واما عن الثالث فبانا لانسلم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه
بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهنى وان لم يتقدم
العلم باللزوم ولو سلم فيكفى فى ذلك تصور الشئ بوجه ما وتصور ماعداه اجمالا كما فى اختصاص
الجسم بهذا الحيز وان كان مبنيا على امتناع كونه فى حيزين واشتغال حيز بحيزين والى هذا
التسليم ننظر من قال الوصف الصالح لتعريف الشئ يجب ان يكون لازما بين الثبوت لافراده
بين الانتفاء عن جميع ماعداه وينبغى ان يعلم انه وان كان لازما بحسب الصدق لابد ان يكون
ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها
بل جزم بانه باطل تمسكا بان الاشياء التى كل واحد منها متقدم على الشئ يمتنع ان يكون نفس
المتأخر ثم قال ويجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هى المتأخرة فتحصل معرفتها بها
كما ان العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقييدى متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهى
اجزاؤه وبها يحصل العلم به ورد المنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزاء الشئ
ان لم تكن نفسه فاما ان تكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان او داخلة فيه فتركب الشئ
منها ومن غيرها فلا تكون هى جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشئ غير جميع الاجزاء
فتمام حقيقته اما ذلك الغير وحده فلا يكون المفروض اجزاء او مع الاجزاء فلا يكون جميعها
واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشئ لايستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه نفس
المتأخر ولو كان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذى
يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشئ جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التأليف
والاجتماع وبالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكشى ان مجرد جميع اجزاء الشئ
ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هى هى لكن لايخفى ان هذا
راجع الى ما ذكره البعض من ان الحد التام تعريف بجميع الاجزاء المادية اذ يحصل بها

فى الذهن يحصل صورة مطابقة لما فى الاعيان وقد رده هذا المحقق بانه كما يعتبر فى الحد التام الاجزاء
المادية اعنى الجنس والفصل يعتبر الجزء الصورى اعنى الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل
لا على الترتيب لايكون حدا تاما ثم اصر على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس
المركب لانها علل وهو معلول لها ومن المعلوم بالبديهة ان محصل الاثنين بتحصيل واحد
وبتحصيل واحد آخر وبضم احدهما الى الاخر لايكون محصلا للاثنين بنفسه بل يكون محصلا له
بجميع اجزائه المادية والصورية (قال المبحث الثالث٤) اقول لما كانت العلوم النظرية تنتهى
الى الضروريات جعلوا اثباتها والرد على منكريها من مبادى الكلام ليعلم ان ما يجعل منتهى
مقدمات القياس ويدعى كونه ضروريا هل هو منها ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية
وكانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصروا التصديقات الضرورية فى ست
البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان تكون
تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا فى حكم العقل او لا
فان كان كافيا فهى البديهيات وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل
ويعينه على الحكم او الى القضية او اليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس
والثانى لايخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهى الفطريات او غير لازم وحينئذ ان كان حصوله
بسهولة فهى الحدسيات والا فليست من الضروريات بل من النظريات والثالث ان كان
حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات اما البديهيات وتسمى اوليات فهى قضايا
يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لايكون
فى آن واحد فى مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما فى قولنا الاشياء
المتساوية لشئ واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما فى الصبيان والبله او لتدنس الفطرة بالعقايد
المضادة كما فى بعض الجهال او لان الله لايخلقه على ما هو المذهب واما المشاهدات فهى
قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة
والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا ومنها ما نجده بنفوسنا
لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها وجميع احكام الحس جزئية لانه لايفيد الا ان هذه
النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلى حصل بمعونة الاحساس بجزئيات ذلك
الحكم والوقوف على علله واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لاتعزب عنه
عند تصور الطرفين وهو المعنى بامر لازم منضم الى القضية ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها
كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهى قضايا يحكم بها العقل بانضمام
تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفى المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد
لابد له من سبب وان لم يعرف ماهيته فكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك
كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء واما المتواترات فهى قضايا يحكم بها العقل بواسطة
كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب فينضم
الى العقل سماع الاخبار والى القضية قياس خفى هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به
هذا الجمع واما الحدسيات فهى قضايا يحكم بها العقل بحدس قوى من النفس يزول معه الشك
ويحصل اليقين بمشاهدة القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف
تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضئ دائما جانبه الذى يلى الشمس
وينتقل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحدس العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهى
كالمجربات فى تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفى الا ان السبب فى المجربات معلوم السببية غير

٤ العلوم الضرورية تنحصر فى ست
بديهيات يحكم العقل بها بمجرد تصور
الطرفين وتسمى الاوليات ومشاهدات
يحكم بها بواسطة حس ظاهر
وتسمى الحسيات او باطن وتسمى
الوجدانيات وفطريات يحكم بها
بواسطة لاتعزب عن الذهن وتسمى
قضايا قياساتها معها ومجربات يحكم بها
بواسطة تكرر المشاهدة ومتواترات
يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع
تواطؤهم على الكذب وحدسيات
يحكم بها بواسطة حدس النفس
وستعرفه   متن

معلوم الماهية وفى الحدسيات معلوم بالوجهين الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر والا لكان من المعلوم الكسبية وستعرف معنى الحدس فى بحث النفس (قال وقد تنحصر فى البديهيات والمشاهدات ٢) ذكر فى المحصل ان الضروريات هى الوجدانيات وانها قليلة النفع فى العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف لانه ذكر فى موضع آخر ان الضروريات هى الست المذكورة والوهميات فى المحسوسات كالحكم بان كل جسم فى جهة واعتذر له فى المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع انكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام فى الملخص لاشتمال كل منهما على ملاحظة قياس خفى وكذا القضايا التى قياساتها معها ونازع بعضهم فى كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحققون من القائلين بان هذه الاربعة ليست من الضروريات على انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكرى وبهذا يشعر كلام الامام حجة الاسلام حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضرورى بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة فى الذهن وليس ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما فى قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لابد فيه من حصول مقدمتين احداهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وبهذا يظهر ان النزاع لفظى مبنى على تفسير الضرورى انه الذى لا يفتقر الى واسطة اصلا او الذى نجد انفسنا مضطرين اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بان النار حارة قلنا الكلام فى العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا وهو معقول البتة بتكرر السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن نسبة خبر الى صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا اذا تواتر الاخبار بان النبى صلى الله عليه وسلم قال البينة على المدعى واليمين على من انكر فالعلم بان هذا صوت المخبرين ضرورى مأخوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول كلام النبى صلى الله عليه وسلم هو المستفاد من القضية التى من قبيل المتواترات المتنازع فى انه ضرورى او غير ضرورى والعلم بان البينة تجب على المدعى كسبى مستفاد من ترتيب المقدمتين اعنى ان هذا خبر النبى عليه السلام وكل ما هو خبر النبى عليه السلام فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال ان هذا الحديث متواتر فمعناه ان الخبر بكونه كلام النبى صلى الله عليه متواتر سواء كان هو فى نفسه خبرا او انشاء (قال واما المنكرون ٣) فقد ثبت اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادى اول لم يقم حجة على الغير وانكر ذلك جماعة فمنهم من قدح فى الحسيات وحصر المبادى الاول فى البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه اطنب الامام فيها بتكثير الامثلة ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات الى اكابر الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم اليقينية مبنية عليها والمبادى اول الضرورية مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادى المجربات والمتواترات والحدسيات هى الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزم

٢ تشمولهما الكل اولان ضروريتهما سواهما بل يقينية المجربات والحدسيات لا تخلو عن نظر الا ان المحققين منهم لم يجعلوه من النظريات بل بواسطة والنزاع لفظى فان قيل كيف ينازع فى المتواتر وهو نوع من الحسى قلنا الكلام فى مضمون الاخبار المسموعة كوجود مكة مثلا فقول الرواة انه عليه الصلوة والسلام قال البينة على المدعى مسموع والعلم بان هذا حديث النبى صلى الله عليه وسلم حاصل بالتواتر ضرورة او غير ضرورة وبان البينة انما تكون على المدعى حاصل بخبر الصادق استدلالا متن

٣ فمنهم من قدح فى الحسيات بان الحس قد يغلط كثيرا والجواب انه لا ينافى الجزم المطابق فيما لا غلط فيه متن

العقل بالاحكام المأخوذة من الحس قد تتوقف على شرائط ربما لا يعلم ما هى ومتى حصلت وكيف حصلت ولذلك جعلوا لبيان مواضع الغلط فى المحسوسات وان اى احكامها تكون يقينية وايها تكون غير يقينية صناعة المرايا والمناظر كما جعلوا لبيان ذلك فى المعقولات صناعة سوفسطيقا وما ذكر فى تلخيص المحصل من انه لا حكم للحس لانه ليس من شانه التأليف الحكمى بل الادراك فقط وانما الحكم للعقل ليس ردا لكلام الامام بالمناقشة فى ان الحاكم هو الحس او العقل بواسطة بل لدرتب عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف بكونه يقينيا او غير يقينى وانما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل وحينئذ يصير المعنى ان احكام العقل فى المحسوسات ليست يقينية لما قد وقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط ولا تصح نسبته الى الاحكام لتصريحهم بخلاف ذلك نعم لما ذكر الامام انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا فلابد من حاكم اخر فوقه يميز صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول رده بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم فى الكل هو العقل واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط فيما اورده الامام من الصور فقد اعترف بانه تنبيه لمن لم يثق او يعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصى عن مضايق مواضع الغلط ثم احالة تصويب الصواب وتخطئة الخطاء الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل فى الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شئ من الشكوك ولا تأمل فى الاسباب وحصرها وانتفائها ونحو ذلك وحاصل الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما فى الكليات فلانه لا يحيط بها كيف وهى لا تقتصر على الافراد المحققة واما فى الجزئيات فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم فى المحسوسات على خلاف ما هو عليه فانا نرى الصغير كبيرا وبالعكس والواحد كثيرا وبالعكس والساكن متحركا الى غير ذلك كما نرى العنبة فى الماء كالاجاصة والجمرة من بعيد كالكوز والقمر فى الماء قريبا والالوان المختلفة فى الخطوط المخرجة من مركز الرحى الى محيطها عند ادارتها لونا واحدا ممتزجا من الكل ويرى من فى السفينة السفينة ساكنة وهى متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلطه فى بعض الصور لا ينافى الجزم المطابق فى كثير من الصور كما فى الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة اذ العقل قاطع بانه لا غلط هناك من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بمعونة امور لا تعلم على التفصيل وهذا ما قال فى المواقف ان مقتضى ما ذكر من الشبه ان لا يجزم العقل باحكام المحسوسات لمجرد الحس لان لا يوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملا اى ولا ان يكون كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات محتملا اى بصدد الاحتمال بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم فقوله وكونه محتملا مرفوع معطوف على ان لا يوثق لا مجرور معطوف على جزمه كما يتوهم اذ ليس فيه كثير معنى (قال ومنهم من قدح فى البديهيات ٦) قالوا انها فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينهما من المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح فى الفرع القدح فى الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لازما له نظرا الى ذاته ووجه القدح ان اجلى التصديقات البديهية واعلاها قولنا النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى ان الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون وهذا غير موثوق به اما كونه اجلى فجلى واما كونه اعلى اى اسبق فلتوقف الكل عليه واستنادها اليه مثلا يلاحظ فى قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الاخر كائنا وليس بكائن وفى قولنا الجسم الواحد لا يكون فى ان واحد فى مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين فيكون احد المثلين كائنا وليس بكائن وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق فلان العلم بحقيقة هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود والعدم اعنى الكون واللاكون وعلى تحقق معنى كون الشئ موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات

٦ بان اجلاها واعلاها الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون وهو يتوقف على تصور الوجود والعدم وتحقيق معنى الوضع والحمل ودفع شبهاتهما وفيها افكار دقيقة والجواب انها لا يورث شكا فان شئنا اعرضنا وان شئنا نبهنا متن

التى تورد على الاسرب وهذه الامور الثلثة انما تتبين بانظار دقيقة فان تمت الانظار وحصلت المطالب ويتوقف لامحالة على حقيقة هذه القضية لكونها اول الاوائل لزم الدور وكون الشئ نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال وان بقى شئ منها فى حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام والجواب ان بديهة العقل جازمة بها و بحقيتها من غير نظر واستدلال فى تحقيق النسبة ولا فى دفع الشبهة ومايورد من الشكوك لا يورث قدحا فى ذلك الجزم ولايمكن دفعه بالنسبة الى من لايعترف بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نبهناه عسى ان يعترف اويحصل له استعداد النظر واستحقاق المباحثة فن الشبه ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وتميزهما وهذا يقتضى الثبوت ولو فى الذهن وثبوت العدم المطلق مناقض ثم لابد من امكان سلب العدم المطلق ليتحقق الوجود فى الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما مضافا وقسيما له لكونه رفعاله وسلبا والجواب انه لا استحالة فى كون المعنى لاثابتا من حيث الذات والمفهوم وثابتا من حيث الحصول فى العقل ولا فى كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسيماله من حيث المفهوم وسيجئ لهذا زيادة تحقيق فى بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ فى هذه المنفصلة محمولا بمعنى ان الجسم اما كائن اوليس بكائن فاما ان يكون وجود الشئ نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابى لغوا مع انه مفيد قطعا وكون الجزء السلبى مناقضا لان اطلاق السلب يناقض دوام الايجاب واما ان يكون غيرها فيلزم فى الايجاب قيام الوجود بماليس بموجود ان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود ويتسلسل الوجودات ان اخذ موجودا وسيجئ بيانه وجوابه فى بحث الوجود وايضا يلزم كون الشئ غيره وفيه اتحاد الاثنين ويلزم فى السلب تعقل انتفاء المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها والجواب انه لا امتناع فى كون الشيئين متغايرين باعتبار متحدين باعتبار على ماتقرر من ان بين الموضوع والمحمول تغايرا بحسب المفهوم واتحادا بحسب الهوية والمعنى ان مايقال له الجسم هو بعينه يقال له الموجود وكذا لاامتناع فى كون النفى المطلق ثابتا من حيث الحصول فى العقل ولافى قيامه بما لم يكن موجودا على ماسيجئ ان شاء الله تعالى هذا كله اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطة بان يقال الجسم اما ان يكون اسود اولايكون اسود فيلزم فى الجزء الايجابى اتحاد الاثنين وقد سبق بجوابه وايضا لماكان المحمول هنا وصفا كان للموضوع موصوفية وهى وجودية لان نقيضها اللاموصوفية وهى عدمية ويتصف بها الجسم ضرورة فيتسلسل الموصوفيات ولاتندفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية نسبة فتقوم بالمنتسبين لابالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا فاذا بطل الايجاب تعين ان يكون الصادق دائما هو الجزء السلبى وانتم لاتقولون بذلك بل تجوزون صدق الايجاب فى الجملة والجواب ماسيجئ من ان صورة السلب كاللاموصوفية لا يلزم ان تكون عدمية ولوسلم فنقيض العدمى لايلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام الذهنية لايكون صدقها باعتبار المطابقة لما فى الخارج وحصول النسب والاضافات فى العقل فقط لاينافى انتسابها الى الامور الخارجية لان معناه ان تلك الامور بحيث اذا عقلها عاقل حصل فى عقله تلك النسب والاضافة ومنها انا لانسلم عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسيجئ بجوابه على انها لاتعقل بين الكون واللاكون وماذكر فى المواقف من ان القائلين بها بالغوا فى الكثرة حدا يقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس فى المعقول يكون شبهة لااقل (قال ومنهم من قدح فيهما ٩) اى فى الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قال فى تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى ثلث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون فى انا شاكون وهلم

٩ جميعا وامثلهم اللاادرية القائلون بانى شاك وشاك فى انى شاك وهلم جرا وتمسكوا بشبه الفريقين ليورث شكا والحق يعذبهم ولو بالنار ليعترفوا فتنتفى ملتهم او يحترقوا فتنطفى شعلتهم
متن

جرا والعنادية وهم الذين يقولون مامن قضية بديهية اونظرية الا ولها معارضة ومقاومة مثلها فى القبول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس فى نفس الامر شئ بحق والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفا اسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة لان سوفا اسم العلم واسطا للغلط ولا يمكن ان يكون فى العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه ثم لايخفى مافى كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات اونفى سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللاادرية فانهم اصروا على التردد والشك فى كل مايلتفت اليه حتى فى كونهم شاكين وتمسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس والعقل لما مر من شبه الفريقين ولاعلى الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الاطريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لاثبات امر او نفيه فلهذا كانوا امثل طريقة من العنادية والعندية والمحققون على انه لاسبيل الى البحث والمناظرة معهم لانهما لافادة المجهول بالمعلوم وهم لايعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروريات ايضا حتى الحسيات والبديهيات وفى الاشتغال باثباتهما التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب اذ عندنا لايتصور كون الضرورى مجهولا يستفاد بالمعلوم فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء لملتهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لثائرة فتنهم وانطفاء لثائرة شعلتهم (قال الفصل الثالث فى النظر ٣) اورد فيه ستة مباحث اولها فى بيان حقيقته لاخفاء فى ان كل مطلوب لايحصل من اى مبدأ يتفق بل لابد من مبادى مناسبة له والمبادى لاتوصل اليه كيف اتفقت بل لابد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصورى او تصديقى ولامحالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه فى الصور المخزونة عندنا منتقلة من صورة الى صورة الى ان يظفر بمباديه من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى فيستحضرها متعينة متميزة ثم يتحرك فيها لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدى الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز عما عداه اوالى التصديق به يقينا اوغير يقين فههنا حركتان يحصل باوليهما المادة وبالثانية الصورة والمبادى من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الحركة الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتيب الترتيب المخصوص مادة الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة فى الكيف بتوارد الصور والكيفيات على النفس ولامحالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لما يمنعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويحذف البعض وترتيب للمأخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا مايقتصر فى تفسير النظر على بعض اجزائه ولوازمه اكتفاء بمايفيد امتيازه واصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادى المطلوب او حركته عن المبادى الى المطالب او ترتيب المعلومات للتأدى الى المجهول ويراد بالعلم الحضور عند العقل ليعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل فيه التعريف بالفصل وحده اوالخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك وفيه شائبة التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة او يخص التفسير بالنظر المشتمل على التأليف والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلا يضر خروجه وهذا ماقال ابن سينا ان التعريف بالمفرد نزر خداج والامام ذكر مكان المعلومات التصديقات بناء على ماذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات وكثيرا مايجعله عبارة عن نفس المعلوم المرتبة ومن قال بترتيب امور معلومة

٣ وفيه مباحث المبحث الاول اذا حاولنا تحصيل مطلوب فالنفس تتحرك منه فى معقولاتها طلبا لمباديه وتعيينها ثم ترجع ههنا ترتيبا وتأديا الى المطلوب فههنا حركتان وملاحظات وترتيب وازالة للموانع وتوجه الى المطلوب وغاية الحركة وحقيقة النظر مجموع الحركتين لكن قد يكتفى ببعض الاجزاء واللوازم فتفسر بالحركة الاولى اوالثانية او ترتيب المعلومات للتأدى الى مجهول اوملاحظة المعقول لتحصيل المجهول اوتجريد الذهن عن الغفلات او تحديق العقل نحو المعقولات او الفكر الذى يطلب به علم اوظن ويراد بالفكر حركة النفس فى المعانى فيخرج مايكون لطلب علم اوظن كاكثر حديث النفس ويدخل مايكون لطلب تصور اوتصديق جازم اوراجح من غير ملاحظة المطابقة وعدمها
متن

اومظنونة للتأدى الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ماهو
معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد
على ما صرح به فى شرح الاشارات وحينئذ لايرد ماذكر فى المواقف من ان هذا ليس تفسيرا
للنظر الصحيح والالزم ان يقيد الظن بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة
الكاذبة وان يقال بدل للتأدى بحيث يؤدى ليخرج الفاسد من جهة الصورة بل لمطلق النظر
ومقدماته قد لاتكون معلومة ولا مظنونة بل مجهولة جهلا مركبا ولا يتنا وله التفسير فلا يكون
جامعا وقد يفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل
واحدا كان او اكثر تصورا كان او تصديقا علما كان اوظنا او جهلا مركبا فلا يفتقر الى شئ
من التكلفات السابقة وفى كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شئ بنظر البصر فكما ان من يريد
ادراك شئ ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع
فى مقابلة ذلك الشئ فيبصره كذلك من يريد ادراك شئ ببصيرته يقطع نظره عن سائر الاشياء
ويحرك حدقة عقله من شئ الى شئ الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب
فمن ههنا يقال النظر تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى اخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة
عن اشراق النور الالهى الموجب لفيضان المطلوب اوتحديق العقل نحو المعقولات طلبا
لما يمده لفيضان المطلوب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية فى غاية
الظهور حتى ان شيئا من تفاسيره لايخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذى
يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس فى المعانى واحترز بقيد المعانى عن التخيل
على ماقال فى شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التى آلتها مقدم
البطن الاوسط فى الدماغ اى حركة كانت اذا كانت تلك الحركة فى المعقولات واما اذا كانت
فى المحسوسات فقد يسمى تخيلا فما وقع فى المواقف ان المراد به الحركات التخيلية ليس كما ينبغى
والصواب ماذكر فى شرح الاصول انه انتقال النفس فى المعانى انتقالا بالقصد وكانه احترز
بالقصد عن الحدس وعن سائر حركاتها لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ماقال
امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم اوظن فيسمى نظرا وقد لايكون كاكثر حديث النفس
فسقط اعتراض الآمدى بان لفظ الفكر زائد لان باقى الحد مغن عنه واعتذاره بانه لم يجعله جزأ
من الحد بل كانه قال النظر الفكر وهو الذى يطلب به علم اوظن وان كان صحيحا من جهة ان الفكر
فى الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا اعم منه لم يمتنع تفسيره بما يطلب به علم اوظن لكنه
بعيد من جهة ان العبارة لاتدل عليه اصلا والمعهود فى التعريفات ان يقال الانسان البشر الذى
هو حيوان ناطق مثلا على ان مجرد قولنا الذى يطلب به علم اوظن لايصلح تفسيرا للنظر والفكر
الا بتكلف واما اعتراضه بان الظن قد لايكون مطابقا وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا
فمدفوع بان المطلوب هو الظن من حيث انه ظن وهو لايستلزم طلب الاخص اعنى غير المطابق
ليلزم طلب الجهل وفى عبارة القاضى ابى بكر علم اوغلبة ظن واعترض بانه لايتناول مايطلب به
اصل الظن واجاب الآمدى بان كلا من طلب العلم وطلب الظن وطلب غلبته خاصة للنظر
ولا خلل فى الاقتصار على بعض الخواص ورده فى المواقف بان هذا انما يكون فى الخاصة الشاملة
وظاهر ان شيئا من الثلثة ليس كذلك ولهذا لم يجز الاقتصار على قولنا يطلب به علم لخروج
مايطلب به ظن بل وجب فى تعريف الشئ بالخواص التى لايشمل كل منها الا البعض قصدا
ان يذكر الجمع بطريق التقسيم تحصيلا لخاصة شاملة لكل فرد هى كونه على احد الاوصاف
ونقع كلمة او لبيان اقسام المحدود لا لابهام التردد لينافى التحديد فاجاب بان الظن هو المعبر عنه بغلبة

الظن لان الرجحان مأخوذ فى حقيقته اذهى الاعتقاد الراجح وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجحان
الحكم فى حقيقته لايصلح مصححا وباعثا على التعبير عنه برجحان الظن اللهم الا ان يريد ان اضافة الغلبة
اليه للاختصاص اى الرجحان المعتبر فى الظن وليست من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن
غالبا راجحا وقد يقال ان كلا من الثلث خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل
بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون حركة فى المعقولات لتحصيل مبادى المطلوب
فالفكر الذى يطلب به العلم هو الذى يطلب به الظن اوغلبته فلا يمتنع الاقتصار (قوله المبحث
الثانى النظر٦) سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعى علوما مرتبة على ٦ ان صحت مادته وصورته فصحيح
هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا وتكون العلوم اى والا ففاسد
الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة المحصلة صورة له وقد يضافان الى النظر لهذه
الملابسة اواطلاقا للفكر والنظر على العلوم المرتبة كما فى عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف
ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشايع فى عبارة البعض ان الصورة هى ذلك الترتيب الا ان المحققين
على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما او جعلها بهذه
الحيثية والصورة هى الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال لها انها واحدة واتفقوا
على انه ان صحت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدى الى المطلوب والا ففاسد لايؤدى اليه
وصحة المادة فى المعرف ان يكون المذكور فى معرض الجنس جنسا للماهية وفى معرض الفصل
فصلا لها وفى معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور فى الحد التام الجنس
والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفى الدليل ان تكون المقدمات مناسبة للمطلوب
صادقة قطعا اوظنا اوفرضا بحسب المطالب على ما بين فى الصناعات الخمس وصحة الصورة فى المعرف
ان يقدم الاعم فيقيد بالفصل او الخاصة بحيث تحصل صورة وجدانية موازية اومميزة لصورة
المطلوب وفى الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة فى الانتاج على ما فصل فى ابواب القياس
والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر ان فى تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة
والصورة تجوزا فلا يبعد تقسيمه الى الجلى والخفى بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف
والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت فى الجلاء وقد تكون نظرية تنتهى الى الضرورى بوسايط
اقل اواكثر وكذا الصورة القياسية للاشكال وعبارة المواقف ربما توهم اختصاص التجوز
بانقسام النظر الى الجلى والخفى واختصاصه بالدليل دون المعرف وابتناء انقسام النظر الى الصحيح
والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب (قال والصحيح المقرون بشرائطه٤) قال ٤ يفيد العلم ... بان
الامام لانزاع فى ان النظر يفيد الظن وانما النزاع فى افادته اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع
من الفلاسفة فى الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لايمكن تحصيل اليقين
فى المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق وهذا اقرب
بان يكون محل النزاع اذ لايتصور تردد فى ان الحاصل من ضرب الاثنين فى الاثنين اربعة وبالجملة
لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او فى الالهيات
موجود فى الجملة ولما قصد الآمدى اثبات قاعدة تنطبق على الانظار الجزئية الصحيحة الصادرة
عنا فى اكتساب العلوم افتقر الى اثبات الموجبة الكلية فقيد النظر بكونه فى القطعيات اذ النظر
فى الظن لايفيد العلم وفاقا وبان لايعقبه شئ من اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لاعلم
ح بل لاظن ايضا وجعل كلا من الامور المذكورة ضد الادراك على ماهو رأى المتكلمين وان لم يوافق
اصطلاح الفلاسفة وتركنا التقييد بالقطعى استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر فى الظن لطلب العلم
يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المط ولا يتناول النظر المط به التصور هذا وظاهر كلام

المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق مايخص التصديقات وان ماذكرنا فى قولهم
العلم صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم اوظن انه يعم التصور والتصديق
تكلف منا (قال بمعنى حصوله عقيبه ٧) يشير الى كيفية افادة النظر للعلم فعندنا هى
بخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اى تكرر ذلك دائما من غير وجوب
بل مع جواز ان لايخلقه على طريق خرق العادة وذلك لماسيجئ من استناد جميع الممكنات الى قدرة
الله تعالى واختياره ابتداء واثر المختار لايكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله
بمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة
وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبيا مقدورا وعند المعتزلة بطريق التوليد ومعناه
ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح والنظر على اى تفسير فسر فعل للناظر
يوجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لانفس التأثير ليرد الاعتراض
بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد تفقوا
على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد
مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لايولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما فى النظرية
واعترض بان هذا لايفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعى وان ادى بصورة قياس منطقى
بان يقال لوكان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق واللازم باطل وفاقا ولا الزام لانهم
انما قالوا بالحكم اعنى عدم التوليد فى الاصل اعنى فى التذكر لعلة لاتوجد فى الفرع اعنى ابتداء
النظر وهى كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لوكان التذكر بقصد العبد لكان مولدا
فيصير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم
لكن يعلل عند كل منهما بعلة اخرى والخصم بين منع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء
النظر لايشارك تذكره فى عدم المقدورية وبين منع وجود الحكم فى الاصل اى لانم ان التذكر لايولد
العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه سانحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون
فعل الله تعالى فلو قلنا بتولد العلم عنه لكان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به
وفى نهاية العقول مايشعر بان علة عدم التوليد فى التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على اثر
واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التى سبقت والآخر العلم
بانه كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الآخر فيلزم ان يكون كل منهما
مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال ويجوز ان تكون العلة هو لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون
بعد النظر وقد حصل به وعلى هذا لايكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هى بطريق
الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب
الصور الذى هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على انفسنا بقدر
الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين فى لسان الشرع عبارتان
عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وذكر حجة الاسلام الغزالى انه المذهب عند اكثر
اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذى لابد منه لكن لا بطريق التوليد
على ماهو رأى المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضى ابى بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم
بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا او صرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام
على الاستعقاب العادى فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالى بان هذا مذهب
اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازى على الوجوب بان من علم ان العالم متغير
وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين فى الذهن يمتنع ان لايعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع

٧ عادة مع الكسب او بدونه اولزوما
عقليا بخلق الله تعالى عندنا وتوليدا
عند المعتزلة ووجوبا لتمام الاعداد
وكمال الفيض عند الحكماء متن

ضرورى وكذا فى جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان التوليد بان العلم فى نفسه ممكن فيكون
مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فتوجه اعتراض المواقف بانه لما كان فعل القادر امتنع
ان يكون واجبا فانه الذى ان شاء فعل وان شاء ترك من غير وجوب عليه او عند لايقال المراد
الوجوب بالاختيار على ماسيجئ لانا نقول فح يجوز ان لايقع بان لايتعلق به القدرة والاختيار
ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه
عن اثر آخر كالنظر لاينافى كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لايخلقه ولاملزومه لابان يخلق
الملزوم ولايخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك
اعم من ان يكون بوسط اولا بوسط وان جواز ترك المقدور لايمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع
هو ايضا مقدور وهذا كالمتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونهما بقدرة العبد وانما المنافى
له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لايتمكن من تركه اصلا واوضح هذا الاعتراض لارتفع علاقة
اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود
الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلى عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب
لتصور الابن وعادى عند الاولين حتى لايمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق بالنار والى
المذاهب الثلثة لاصحابنا اشار فى المتن بقوله عادة مع الكسب او بدونه اولزوما عقليا
(قال فان قيل ٧) تقدير السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما
باطل اما الاول فلانه لوكان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات وامكان
مثل قولنا الواحد نصف الاثنين فى الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه
وهو ينافى الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثانى فلانه
لوكان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو
معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى
قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد
من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم
لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية
مستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها تتصور فتتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم قلنا
مبنى الكلام على ان اللازم فى القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة
واما التصديق بالنتيجة اعنى العلم بتحققها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وكونها
مستلزمة للمطلوب بديهة او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم
باللزوم وبتحقق الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللزوم متحقق بين التصورين
حتى لوكان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال وتقرير الجواب
انا نختار انه ضرورى ولانسلم امتناع الاختلاف والتفاوت فى الضروريات بل قد يختلف فيها
جمع من العقلاء لخفاء فى تصورات الاطراف وعسر فى تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور
الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها فى ذلك وفى كثرة التفات النفس اليها او نختار انه نظرى
يثبت بنظر مخصوص ضرورى المقدمات ابتداء وانتهاء من غير لزوم دور او تناقض بان يقال
فى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب المخصوص او العلوم المرتبة نظر اذ لامعنى له
سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث ينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام
وان شئنا اثبات القاعدة الكلية على ما ادعاه الآمدى قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة
ليست لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل

٧ الحكم بان النظر يفيد العلم ان كان
ضروريا لم يختلف فيه العقلاء
ولكان مثل الحكم بان الواحد
نصف الاثنين من الجلاء وان كان
نظريا كان موقوفا على ما يتوقف
عليه وهو دور ومعلوما قبل ان يعلم
وهو تناقض قلنا ضرورى وقد يقع
الاختلاف والتفاوت فى الضروريات
لتفاوت فى الالف وخفاء فى التصورات
اونظرى ويكتسب بنظر آخر
ضرورى المقدمات من غير تناقض
كما يقال فى قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث انه نظر وقد افاد العلم بحدوث
العالم ضرورة فالنظر يفيد العلم
ثم يعلم ان ذلك ليس بخصوصية بل
لصحته وكونه على شرائطه فكل نظر
كذلك يفيد العلم فالموقوف المجهول
هو المهملة المتصلة او الكلية التى
عنوانها مفهوم النظر والموقوف
عليه المعلوم هو الشخصية التى
موضوعها ذات النظر المخصوص
وتحقيقه ان لوازم الحكم الواحد
قد تختلف باختلاف التعبير عن
موضوعه كالحكم بحدوث العالم
تعبيرا عنه بالموجود بعد العدم
اوالمقارن للحادث اوالمتغير فان قيل
لاخفاء فى انه ضرورى فى الشكل
الاول نظرى فى غيره فكيف يصح
اطلاق القول باحدهما قلنا الكلام
فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو
النظر والتفصيل انما يرجع الى
الخصوصيات على انا نقيد ليس بمجرد
ترتيب المقدمتين بل مع ملاحظة
جهة الانتاج وكيفية الاندراج
وحينئذ تساوى الاشكال متن

نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ماقال امام الحرمين انه لابعد فى اثبات جميع انواع النظر بنوع منها يثبت نفسه و غيره الاانه لمااعترف باثبات الشئ بنفسه اعترض الامام الرازى بان فيه تناقضا وتقدما للشئ على نفسه و جوابه ان نفس الشئ بحسب الذات قد تغايره بحسب الاعتبار فتخالفه فى الاحكام كهذا الذى اثبتنا به كون كل نظر مفيدا للحكم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب ومتأخر و مجهول وتفصيله ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة او الموجبة الكلية التى عنوان موضوعها مفهوم النظر اعنى قولنا النظر يفيد العلم وكل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية التى موضوعها ذات النظر المخصوص اعنى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلايكون الشئ الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما حين ماليس بمعلوم ليلزم الدور والتناقض واصل الباب ان الحكم بالشئ على الشئ قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل او الافتقار اليه اوالى التنبيه او الى الاحساس اوغير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث اومفيدا بديهيا كقولنا كل مايقارن تعلق القدرة والارادة الحادثة فهو حادث اومفيدا كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث و بهذا ينحل مايورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التى من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم كحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير لايناقض مجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعنى العالم فان قيل لاخفاء فى ان كون النظر مفيدا العلم ضرورى فى الشكل الاول نظرى فى باقى الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضرورى مطلقا على ماذهب اليه الامام الرازى او نظرى مطلقا على ماذهب اليه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فيقال النظر اوكل نظر على شرائطه يفيد العلم وماذكر من التفصيل قطعا انما هو فى الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او ولاشئ من القديم بمتغير فان العلم الاول ضرورى والثانى نظرى على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين و وضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين واما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بافادة كل من خصوصيات النظر العلم ضرورى فى جميع الاشكال على ماراه بعض المحققين من ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب وكيفية اندراجه فيهما بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل وبدونه ربما يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا رأى بغلة منتفخة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر ولاخفاء فى ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج تتساوى الاشكال فى الجلاء حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يتمكن من تلخيص العبارة وتمام تحقيقه فى شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام القوم هو ان العلم بكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضرورى وحديث البغلة تنبيه عليه ومنع الامام على ماقال ان ذلك انما يكون عند حضور احدى المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلانسلم ان كان الشك فى النتيجة مكابرة واستدلاله على بطلان ذلك بان الاندراج لوكان معلوما مغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة اخرى مشروطة فى الانتاج فينقل الكلام الى كيفية التئامها مع الاولين ويفضى الى اعتبار مالانهاية لها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين

الى النتيجة لاقضية هى جزء القياس ليكون مقدمة على انه لوسمى مقدمة اوجعل عبارة عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التى حكم على جميعها بالاكبر فلابأس بلازم ان يكون له مع المقدمتين هيئة واندراج شرط العلم بها لتحصل مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل لانزاع فى انه لايكفى حضور المقدمتين كيف اتفق بل لابد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هى الجزء الصورى بحيث يكون على ضرب من الضروب المنتجة وانه لابد مع ذلك فى غير الشكل الاول من بيان اللزوم بالخلف اوالعكس اونحوهما حتى لواستحضرت المقدمتان فى حديث البغلة على هيئة الشكل الرابع لم يمتنع الشك مالم ينعكس الترتيب مثلا فالمتنازع فى هذا المقام قلنا ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروطة بملاحظة لتلك الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجها فيهما بالقوة ويكون ذلك فى الشكل الاول بمجرد الالتفات وفى البواقى بالاكتساب ويرجع الكل الى بيان اثبات او نفى هو الواسطة ملزوم لاثبات اونفى هو المطلوب على ماهو حقيقة الشكل الاول ويكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ومن ههنا استدل بعض المتأخرين على هذا الاشتراط بتفاوت الاشكال فى الانتاج وضوحا وخفاء الاانه لم يجزم بذلك لان كون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقطعى لجواز ان تكون هى نفسها شرائط العلم بلزوم النتائج التى هى لوازم الاشكال يعلم لزوم بعضها بلاواسطة و بعضها بوسط خفى او اخفى وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد يتخذ منهما شكل بين الانتاج كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلولم يكن للهيئة مدخل فى لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة ويجاب بان اللازم متعدد وهو العالم حادث و بعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح مع اتحاد الملزوم ولو اخذ اللازم واحدا وهو قولنا العالم حادث فاستنتاجه من شكل آخر لايتصور الابتغير احدى المقدمتين اوكلتيهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث اوكل حادث متغير من الرابع اذا صدق العكس كليا وحينئذ تتعدد المادة ولايمتنع ان يكون اللزوم للبعض اوضح وانت بعد تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التقرير لايقال الاستدلال بتفاوت الاشكال يفيد القطع بهذا الاشتراط لان القياس المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا و اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم فلولم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطا متفاوت الحصول بان يحصل فى البعض بمجرد الالتفات وفى البعض بوسط خفى او اخفى لزم استواء جميع الضروب المنتجة فى حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع بشرائط اللزوم لانانقول فرق بين لزوم الشئ والعلم بلزومه فالضروب والاشكال متساوية فى لزوم النتائج اياها بمعنى حقيتها فى نفس الامر على تقدير حقيتها و انما التفاوت فى العلم بذلك وشروطه متفاوتة الحصول كالالتفات او الاكتساب بخفى او اخفى و ان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها (قال احتج المخالف بوجوه ٢) وانما لم نورد الشبهة السابقة فى ضمن الوجوه لانها تنفى ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او فى الطبيعيات والالهيات اوفى الالهيات خاصة على ماذكره الامام من انه لانزاع فى افادة النظر الظن وانما النزاع فى افادته اليقين الكامل و ينبغى ان لاتكون العدديات محل الخلاف والشبهة السابقة تنفى كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر اى لم يقع عقيب النظر خلاف ذلك اولم يظهر بعد هذا خلاف ذلك لامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضرورى و اللازم باطل لان كثيرا من الناس لايحصل عقيب

٢ الاول العلم بكون مايحصل عقيب النظر علما ان كان ضروريا لم يظهر خلافه وان كان نظريا تسلسل قلنا ظهور الخلاف بعد النظر الصحيح ممتنع وكذا توقف العلم بانه علم على نظر آخر بل يحصل به نفسه كالعلم بانه لامعارض الثانى افادته العلم تنافى اشتراط عدم العلم قلنا ممنوع فان المراد به يستعقبه الثالث لو افاده البتة لقبح التكليف بالعلم قلنا التكليف بتحصيله وهو مقدور والرابع اقرب الاشياء الى الانسان هويته وقد كثر فيها الخلاف كثرة لاتنضبط فكيف فيما هو ابعد و ابعد قلنا لايدل على الامتناع بل على العسر ولانزاع فيه الخامس شرط التصديق و هو التصور منتف فى الحقائق الالهية قلنا ممنوع السادس اوضح الاستدلال على الصانع بدليل فوجبه اما ثبوت الصانع فيلزم انتفاؤه على تقدير انتفائه واما العلم به فلايكون دليلا عند عدم النظر فيه قلنا لانعنى بافادته و دلالته الاكونه بحيث متى وجد وجد المدلول ومتى نظر فيه علم المدلول فلايلزم من انتفائه انتفاؤه ولا من عدم النظر فيه انتفاء الجنبة واورد على الكل ان العلم بان النظر لايفيد العلم ان كان نظريا استفيد منها فتناقض وان كان ضروريا نبه بها عليه لم يقع فيه خلاف اكثر العقلاء فان قيل عارضنا الفاسد بالفاسد قلنا ان افادت الفساد ثبت المطلوب و الا فلا

نظرهم الا الجهل وكثيرا ماينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطاؤه ولذلك ينقل المذاهب وان كان نظريا افتقر الى نظر آخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل ورد بانا نختار انه ضروري ولانم ظهور الخلاف من هذا النظر او بعده اذ الكلام في النظر الصحيح ولازم الحق حق قطعا اونختار انه نظري ولانم افتقاره الى نظر آخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لاجهل اوظن وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذلا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات وبهذا تندفع شبهة اخرى وهى ان النظر لوافاد العلم فلابد ان يكون مع العلم بعدم المعارض اذلاجزم مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا مايظهر المعارض بل نظري فيفتقر الى نظر اخر موقوف على عدم المعارض ويتسلسل فقوله كالعلم بانه لامعارض معناه انه يجوزان يكون ضروريا ولانم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون نظريا ولانم توقفه على نظر آخر وههنا بحث نطلعك عليه في آخر المقصد وفي تقرير الطوالع ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا اونظريا وكلاهما محال كانه على حذف المضاف اى علمية العلم الحاصل اعنى كونه علما ولهذا صح منه اختيار انه ضروري والا فالحاصل بالنظر لايكون ضروريا لابمعنى انا نضطر الى الجزم به الجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى لايقابل النظري الثاني ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلوكان مفيدا للعلم اى مستلزماله عقلا اوعادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم ورد بان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا اوعادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمط عند تمام النظر فالملزوم للعلم انتهاؤه والمشروط بعدم العلم ابتداؤه الثالث لوافاد النظر العلم بمعنى لزومه عقبه عقلا اوعادة لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلي بان التكليف انما يكون بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لايكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس فكان هذا مراد الآمدي بما قال ان التكليف لم يقع بالمنظور فيه ليصح بل بالنظر وهو مقدور والافلاخفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك وبالجملة فالعلم النظري مقدور التحصيل والترك بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام النظر لاينافي ذلك ومن ههنا امكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة هويته التى يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه اوجزء لايتجزأ في القلب اوجوهر مجرد متعلق به او غير ذلك فكيف فيما هو ابعد كالسماويات والعناصر وعجائب المركبات وابعد كالمجردات والآلهيات من مباحث الذات والصفات واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لاعلى امتناعه والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة الخامس لو افاد النظر العلم اى التصديق في الآلهيات لكان شرطه وهو التصور متحققا لكنه منتف اما بالضرورة فظ واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لايفيد تصور الحقيقة واجيب بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما السادس ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في الآلهيات ولايمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعى دليلا يفيد امرا ويدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع اوالعلم به والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المفاد بانتفاء المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لايكون دليلا لان هذا وصف

اضافى لايعرض الا بالاضافة الى المدلول الذى فرضناه العلم وهو منتف عند عدم النظر واجيب بانا لانعنى بكون الدليل مفيدا بشئ وموجبا له انه يوجده ويحصله على ماهو شان العلل بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشئ ومتى نظر فيه علم ذلك الشئ وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لايوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لاينافي كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل مايحتج به لاثبات ان النظر لايفيد العلم ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شئ من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا والوجوه المذكورة تنبيهات عليه لزم خلاف اكثر العقلاء في الحكم الضروري وهو باطل بالضرورة وانما الجائز خلاف جمع من العقلاء وهو لايستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نعترف بان الاحتجاج لايفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا ماذكرتم من الوجوه ان افادت فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المط وان لم يفد كان لغوا وبقى ماذكرنا سالما عن المعارض (قال واما النظر الفاسد ٦) القائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اى الاعتقاد الغير المطابق فقال الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لايعتقد ان العالم غنى عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري ابتداء اوانتهاء سواء كانت المقدمات صادقة اوكاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة انه ليس من الضروب التى يلزمها النتيجة والصحيح انه لايستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط بان تكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لايكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لانزاع في ان الفاسد صورة لايستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لايستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومرادنا نفي الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد والقائلون بانه لالزوم اصلا يريدون اللزوم الذى مناطه صفة في الشبهة بمعنى ان شبهة المنظور فيها ليس لها لذاتها صفة ولاوجه بكونها مناطا للملازمة بينها وبين المطلوب والالما انتفت الدلالة بظهور الغلط ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطأ اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجه دلالة في ذاته وهو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للمحق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام اوعدم اعتقاد حقية المقدمات كما ان نظر المبطل في دليل المحق لايستلزم العلم بذلك وماذكر من كون المحق اولى بالاطلاع انما هو فيما يفيد الحق والعلم لاالباطل والجهل (قال المبحث الثالث يشترط ٢) للنظر صحيحا كان اوفاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب اذلاطلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب به اعنى عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب اما لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك على ما هو رأى ابي هاشم والجهل المركب مقارن الجزم فيتناقضان واما لان الجهل المركب صارف عنه كالاكل مع الامتلاء

٦ فالصحيح انه لايستلزم الجهل اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط فلان الكاذب قد يستلزم الصادق كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب وكل ما هو اثر الموجب فهو حادث نعم قد يفيده كما اذا اعتقد انه غنى وكل غنى قديم
متن

٢ لطلق النظر بعد شرائط العلم عدم الجزم بالمطلوب او بنقيضه اذلاطلب مع ذلك وتعدد الادلة انما هو لزيادة الاطمئنان او لتحصيل استعداد المقبول في المتعلم بالاجتماع اوفي كل متعلم بدليل آخر وقال الامام المطلوب بالدليل الثاني كونه دليلا وهو غير معلوم ويشترط للنظر الصحيح ان يكون في الدليل دون الشبهة ومن جهة دلالته دون غيرها وهى الامر الذى بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول كامكان العالم اوحدوثه لثبوت الصانع فالعالم هو الدليل وثبوت الصانع هو المدلول وكونه بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكانه اوحدوثه هو جهة الدلالة وهذه الامور متغايرة فتتغاير العلوم المتعلقة بها الا ان جهة الدلالة شديدة الاتصال بالمدلول فمن ههنا يوهم ان العلم بها نفس العلم بالمدلول
متن

على ما هو رأى الحكماء من ان النظر لايجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القاضى بل ذهب الاستاذ الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا وماذكرنا مع وجازته اوضح مما قال فى المواقف ان شرط النظر مطلقا بعد الحيوة امران الاول وجود العقل والثانى عدم ضده اى ضد النظر فمنه اى من ضده ماهو عام اى ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا ومنه ماهو خاص اى ضد للنظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج فى شرائط العلم فيكون فى عباراتكم استدراك قلنا الجهل المركب بالمط يكون ضدا للعلم به لاللعلم على الاطلاق ليكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم و بهذا يظهر ان تفسير الضد العام فى عبارة المواقف بمايضاد العلم وجميع الادراكات كالنوم والغفلة و الخاص بمايضاد العلم خاصة كالعلم بالطلوب و الجهل المركب به كلام من قبيل الثانى فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم العلم بالمطلوب لماجاز النظر فى دليل ثان وثالث على مطلوب لحصول العلم به بالدليل الاول اجيب بان ذلك انمايشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم اوالظن لكن قد يورد صورة النظر والاستدلال لالذلك بل لغرض آخر عائد الى الناظر وهوزيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة اوالى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد او بهذا الدليل دون ذلك فان الاذهان مختلفة فى قبول اليقين فربما يحصل للبعض من دليل ولبعض آخر من دليل آخر وربما يحصل من الاجتماع كما فى الاقناعيات و قال الامام النظر فى الدليل الثانى نظر فى وجه دلالته اى المط منه كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا لازم لكن المطلوب والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات و بالتعين وهوالقضية التى موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فيشترط ان يكون نظرا فى الدليل دون الشبهة وان يكون النظر فيه من جهة دلالته وهى الامر الذى بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وحصلنا قضيتين احداهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع ليعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لانفس المقدمتين المرتبتين على ماهو اصطلاح المنطق و ثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذى هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منهما غير المفهوم من الاخر فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال حجة الاسلام لماكان جهة الدلالة فى القياس هو التفطن لوجود النتيجة بالقوة فى المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول اوغيره والحق ان المطلوب هو المدلول المنتج ونه غير التفطن لوجوده فى المقدمة بالقوة وبالجملة فالمشهور من الاختلاف فى هذا البحث هو الاختلاف فى مغايرة جهة الدلالة للمدلول فيتفرع عليه الاختلاف فى تغاير العلم بهما على ما قال الامام الرازى وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فيه خلاف و الحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة واما ماذكر فى المواقف من ان الخلاف فى ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول وفى ان وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم يوجد فى الكتب المشهورة الاان الامام ذكر فى بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امورا ثلثة هى العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المداول كالعلم بانه لابد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المداول ولاخفاء فى تغاير الاولين وكذا فى مغايرة الثالث لهما لكونه علما باضافة بين الدليل والمداول مغايرة لهما وهذا الكلام ربما يوهم خلافا فى مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتيج الى البيان وجعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل يوهم القول بان وجه الدلالة

نفس الدليل وفى نقد المحصل مايشعر بالخلاف فى وجوب مغايرته للدليل والمداول لانه قال ان هذه المسئلة انماتجرى بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لايجوز ان يكون وجه دلالة وجود ماسوى الله تعالى على وجوده مغايرا لهما لان المغاير لوجوده داخل فى وجود ماسواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط و الجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المداول الذى هو مغاير لهما هو امر اعتبارى عقلى ليس بموجود فى الخارج كما سيجئ فى تحقيق التضايف هذا كلامه وانت خبير بان الامر الاعتبارى الاضافى هودلالة الدليل على المداول لاوجه الدلالة الذى هو صفة فى الدليل كالامكان والحدوث فى العالم ثم ظاهر عبارته ان المحكوم عليه بكون امرا اعتباريا هو العلم بوجه الدلالة وفساده بين (قوله ولايشترط للنظر فى معرفة الله تعالى وجود المعلم ٢) خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد بينا افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان فى المعارف الالهية اوغيرها وسواء كان معه معلم اولا واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة الثانى ان نظر المعلم ايضا لكونه نظرا فى معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل الا ان نخص الاحتياج الى المعلم بغير المعلم و نجعل نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا بتأييد الهى او تنتهى سلسلة التعليم الى المعلم المستند علمه الى النبى عليه السلام المستند الى الوحى الثالث ان ارشاد المعلم لايفيدنا الابعد العلم بصدقه وصدقه اماان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا فى المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيدور لان قوله اى اخباره عن كونه صادقا لايفيد كونه كذلك الابعد العلم بانه صادق البتة واما بقول معلم آخر وهكذا الى ان يتسلسل وقد يجاب بانا لانجعل المعلم مستقلا بافادة المعرفة ليلزم من العلم بكونه صادقا لايكذب البتة بل نجعل المفيد هو النظر المقرون بارشاد منه الى الادلة و دفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستدلال بذلك مفتقرة الى امام يعلمنا الادلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وفرة عقولنا معرفة الحقائق الالهية التى من جملتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم ثم لايخفى ان ما ذكر من الوجوه بتقدير تمامها انما يرد الاحتياج الى المعلم فى حصول المعرفة اماالوارد والاحتياج اليه فى حصول النجاة بمعنى ان معرفة الثانى بالنظر لاتفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذا من معلم وامتثالا لامره على ماقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الاالله وفى التنزيل فاعلم انه لا اله الاالله و قل هو الله احد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم اخذهم ذلك من النبى عليه السلام وعدم امتثالهم امره فطريق الرد عليهم ان حاصل ماذكرتم الاحتياج فى النجاة الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبى عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج فى كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد و التعليم و توقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته و اما احتجاج الملاحدة مع الجواب عنه فظاهر من المتن (قال البحث الرابع لاخلاف بين اهل الاسلام فى وجوب النظر فى معرفة الله تعالى ٤) اى لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذى هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو رأينا اوعقلا ان كان عقليا كما هو رأى المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اماكون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولامعنى للنظرى الاما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه و الاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات اليه و عند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو

٢ لماثبت من افادة النظر الصحيح العلم على الاطلاق ولانه ايضا يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل الا ان يخص الحكم بنظر غير المعلم او ينتهى الى الوحى ولان العلم بصدقه اما بالنظر فتهافت او بقوله فدور او بآخر فتسلسل وقد يجاب بانه بالنظر المقرون بارشاد من العلم واحتجت الملاحدة بكثرة اختلاف الآراء فى الالهيات وتحقق الاحتياج الى المعلم فى اسهل العلوم والصناعات والجواب انهما لكثرة الانظار الفاسدة وان الاحتياج بمعنى تعذر الكسب بدونه غير مسلم و بمعنى تعسره غير متنازع اذ لاخفاء فى ان الارشاد الى المقدمات وحل الاشكالات نعم العون على تحصيل الكمالات متن

٤ لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقا اما عندنا فبالشرع بالنص والاجماع اذ حكم العقل معزول لماسيجئ واما عند المعتزلة فعقلا لكونها دافعة لضرر خوف العقاب وغيره ورد بمنع الخوف فى الاغلب لعدم الشعور ولوسلم فالخوف بحاله لاحتمال الخطاء وكون العارف احسن حالا ليس على اطلاقه بل البلاهة ادنى الى الخلاص كما فى الصبى والمجنون وقد ينازع فى امكان ايجاب المعرفة لما فيه من تحصيل الحاصل او تكليف الغافل وفى الاجماع على وجوبها فقد كانوا يكتفون بالتقليد والانقياد وفى ان النظر مقدمها فقد تحصل بمثل التعليم و الالهام وفى اطلاق وجوبها اذ هو مقيد بالشك او عدم المعرفة وفى وجوب المقدمة لجواز ايجاب الاصل مع الذهول عنها فيجاب بانه لاغفلة مع فهم الخطاب والاجماع على وجوب المعرفة متواتر والاكتفاء انما كان بالادلة الاجمالية على ان جواز ٧

خوف العقاب فى الاخرة حيث اخبر جمع كثير بذلك و خوف مايترتب فى الدنيا على اختلاف
الفرق فى معرفة الصانع من المحاربات و هلاك النفوس وتلف الاموال و كل ما يدفع الضرر
المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبربان فيه عدوا او سبعا ورد بمنع
ظن الخوف فى الاعم الاغلب اذ لايلزم الشعور بالاختلاف و بمايترتب عليه من الضرر ولابا لصانع
و بما رتب فى الاخرة من الثواب و العقاب و الاخبار بذلك انمايصل الى البعض و على تقدير
الوصول لارجحان لجانب الصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع و بعثة الانبياء ودلالة المعجزات
ولو سلم ظن الخوف فلانسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب
اوالاختلاف بحاله والعناء زيادة فان قيل لاشك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل
لاتصافه بالكمال و تحصيل الاحسن واجب فى نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على
وجهها ولاقطع بذلك بل ربما يحصل ويقع فى اودية الضلال فيهلك ولهذا قيل البلاهة ادنى
الى الخلاص من فطانة بتراء هذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقرير السؤال على ما ذكرناه تتميم
للدليل المذكور لبيان وجوب المعرفة و على مافى المواقف وهو ان الناظر احسن حالا ابتداء
دليل على وجوب النظر عقلا واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به
ولامفتقر الى حله لكونه منعا على مقدمات مثبتة مقررة مثل افادة النظر العلم مطلقا وفى الالهيات
و بلا معلم وامكان تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة و بعضها مختص به مفتقر الى دفعه وهى خمسة
الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل
الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان امكانه ضرورى
والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه و لم يفهمه لامن لم يكن عارفا بما كلف
بمعرفته و تحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم و القدرة مثلا يكون
عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر
الطاقة البشرية الثانى انا لانسلم قيام الدليل على المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم
انه لااله الا الله فلانه ليس بقطعى الدلالة اذ الامر قد يكون لاللوجوب واما الاجماع فلانه
ليس قطعى السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الآحاد فللخصم ان يمنعه بل يدعى الاجماع
على انه يكفى التصديق علما كان او ظنا او تقليدا فان الصحابة و التابعين رضى الله عنهم كانوا
يكتفون من العوام بالتقليد و الانقياد و لايكلفونهم التحقيق والاستدلال و الجواب ان الظن
كاف فى الوجوب الشرعى على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه فى الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم
به على الكذب فيفيد القطع وماذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وانما هو
اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم
من خلق السموات و الارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة فى ترتيب المقدمات و تحقيق
شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها و تقرير الشبه باجوبتها على انه لوثبت جواز الاكتفاء
بالتقليد فى حق البعض فهو لاينافى وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال فى الجملة هذا والحق
ان المعرفة بدليل اجمالى ترفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لامخرج عنه لاحد
من المكلفين وبدليل تفصيلى يتمكن معه من ازاحة الشبه و الزام المنكرين وارشاد المسترشدين
فرض كفاية لابد من ان يقوم به البعض الثالث انا لانسلم ان المعرفة الكاملة لاتحصل الا بالنظر
بل قد تحصل بالتعليم على مايراه الملاحدة او بالالهام على مايراه البراهمة او بقول الامام المعصوم
على مايراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على مايراه المتصوفة والجواب
انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضرورى من العلوم يفتقر الى نظر ما ظاهر او خفى اما التعليم

٧ الترك للبعض لاينافى الوجوب
فى الجملة و احتياج طرق تحصيل
غير الضرورى الى نظر ما ضرورى
او الحكم مختص بالاغلب ومعنى
اطلاق الوجوب عدم تقييده بتلك
المقدمة كوجوب الصوم بالنسبة
الى النية والاقامة والحج بالنسبة الى
الاحرام والاستطاعة والمعرفة كيفية
لامعنى لايجابها سوى ايجاب
تحصيلها وفيه ايجاب سببها قطعا
كحز الرقبة فى ايجاب القتل ولواكتفينا
بالاجماع على وجوبه لكفينا هذه
المؤنات منه

فظاهر لانه ليس الاعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا
نظر البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بالضوء الحسى وكما لايتم الابصار الابهما لاتتم المعرفة
الابالنظر والتعليم و كذا الكلام فى المعصوم اذلايكفى فى صدقه اخبار معصوم آخر مالم ينته
الى نظر العقل و اما الالهام فلانه لايثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله تعالى وذلك بالنظر
وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فلانه لاعبرة بها الابعد طمانينة النفس فى المعرفة
وذلك بالنظر على انه لوثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضرنا لانا انما ندعى الاحتياج اليه
فى حق الاعم الاغلب وهذا لايمنع لظهور كونه طريق العامة الرابع انا لانسلم ان المعرفة واجب
مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اى تردد الذهن فى النسبة
او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لاوجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل
والجواب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والالما كان شئ من الواجبات
واجبا مطلقا اذلايجب على تقدير الاتيان به ولان وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى النية
حتى يجب مقيد بالقياس الى كون المكلف مقيما غير مسافر حتى لاتجب الاقامة وكذا وجوب الحج
مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلقا بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط
فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا
بالنظر بمعنى انه لونظر تجب المعرفة والا فلا يكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك
او عدم المعرفة فقيد اذ لاوجوب على العارف فلايكون تحصيل الشك او عدم
المعرفة واجبا ويندفع اشكال آخر هو نقض الدليل بهما وانما لم يورد فى المتن لما سيجئ من
النزاع فى مقدوريتهما وفى كون الشك غير واجب الخامس انا لانم ان مقدمة الواجب المطلق
يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها
فان قيل ايجاب الشئ بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون مايتوقف
عليه قلنا المستحيل وجود الشئ بدون وجود المقدمة ولاتكليف به وانما التكليف بوجود
الشئ بدون وجوب المقدمة ولااستحالة فيه فان قيل لولم تجب مقدمة الواجب المطلق
لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اى على تقديرى وجود المقدمة
وعدمها ولاخفاء فى انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به ح تكليفا بالمحال قلنا عدم
جواز ترك الشئ شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعى فيكون واجبا بمعنى انه لابد منه
وهذا لايقتضى كونه مأمورا به متعلقا بخطاب الشارع على ما هو المتنازع والجواب تخصيص
الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس فى وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان
ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وحز الرقبة مثلا
وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلامعنى لايجابه الاايجاب سببه الذى هو النظر
وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم واعلم انه لما كان
المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرح به فلا حاجة الى ماذكروا من
المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعى
لكفى التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله قل انظروا ماذا فى السموات
الى غير ذلك (قال قالوا اولم يجب الا شرعا ٤) احتجت المعتزلة على ان وجوب النظر فى المعجزة
والمعرفة وسائر مايؤدى الى ثبوت الشرع عقلى بانه لولم يجب الابالشرع لزم افحام الانبياء ولم
يكن للبعثة فائدة و بطلانه ظاهر ووجه اللزوم ان النبى عليه السلام اذا قال للمكلف انظر فى
معجزتى حتى يظهر لك صدق دعواى فله ان يقول لاانظر مالم يجب على لان ترك غير الواجب

٤ لكان للمكلف ان يقول لا انظر
ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لانه
بالشرع وثبوته بالنظر ولايمكن للنبى
الزامه وفيه افحامه واجيب بانه مشترك
الالزام اذ الوجوب العقلى ايضا
نظرى فله ان لاينظر ولايستمع الى ما
يوضح له من المقدمات و بان صحة
الالزام انما تتوقف على تحقق
الوجوب لا على العلم به والمتوقف
على النظر هو العلم به لا تحققه
منه

جاز ولا يجب على مالم يثبت الشرع لانه لاوجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع مالم انظر لان ثبوته نظرى لاضرورى فان قيل قوله لا انظر مالم يجب ليس بصحيح لان النظر لايتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لايكون للنبى ح الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى بالافحام واجيب اولا بانه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفى ماهو الحق عنده فى صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لاانظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظرى يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم مطلقا وفى الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هو من النظريات الجلية التى يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى مايذكره الشارع من المقدمات قلنا اوسلم فله ان لايلتفت ولا يصغى فيلزم الافحام وثانيا بالحل وهو تعيين موضع الغلط وذلك ان صحة الزامه النظر انما تتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع فى نفس الامر لاعلى علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لاتحققهما فى نفس الامر فهو ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لايثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لاانظر مالم يجب وان اراد فى الوجوب التحقق وفى الثبوت العلم به لم يصح قوله لايجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لايتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وهذا ما قال فى المواقف ان قولك لايجب على مالم يثبت الشرع قلنا ان هذا القول انما يصح لوكان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب فقوله قلنا الخ خبر ان والعائد اسم الاشارة وان خص ارادة العلم بقوله لايثبت الشرع مالم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر مالم يجب صحت جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحة مادته فى فساد صورته وبالعكس (قال المبحث الخامس اختلفوا فى اول ٨) مايجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات وقال الاستاذ وهو النظر فى معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة وقال القاضى والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فلذا قال فى المتن والا فالثانى اى النظر او القصد اليه لايقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمط فينبغى ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولوسلم فوجوب النظر مقيد لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان ترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لابد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المط او نقيضه على ماسبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم وانما المقدور تحصيله واستدامته بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر فى النسبة ولاشئ منهما بمقدمة واعتراض المواقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه ضده ونسبة القدرة الى الضدين على السواء ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لما سبق من انه لا امكان للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد به كالنصاب للزكوة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله ولما ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال فى المواقف ان وجوب المعرفة مقيد بالشك والا فالقول بوجوب الشك انما يبنى على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف

٨ الواجبات فقيل معرفة الله تعالى لانها الاصل وقيل النظر فيها او القصد اليه لترقفها عليه والحق انه ان قيد الواجب بما يكون مقصودا فى نفسه فالاول والا فالثانى واما عدم المعرفة فليس بمقدور او الوجوب مقيد به واستدامته ليست بمقدمة وقيل الشك لان النظر بعده ورد بانه ليس بمقدور لكونه من الكيف كالعلم ولا مقدمة لتأتى النظر عند الظن والوهم وان اريد به مايتناولهما وجعل مقدورا بمعنى امكان تحصيله فوجوب النظر مقيد به اذ لانظر عند الجزم والواجب على المقلد او الجاهل جهلا مركبا هو النظر فى وجه الدلالة ليقوده الى العلم متن

اما الاول فلانهم لايعنون بمقدورية مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان يمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة وملك النصاب للزكوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما الثانى فلانه يقتضى ان لايجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن او التقليد او الجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك يتناولهما لان معناه التردد فى النسبة اما على استواء وهو الشك المحض اورجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب بان الواجب معهما هو النظر فى الدليل ومعرفة وجه دلالته ليؤدى الى العلم وذلك لان امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمط او نقيضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يقال فى رد الشك المحض انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابه ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراد ابى هاشم هو الوجوب العقلى كالنظر والمعرفة نعم لو قيل انه ليس من المعانى التى يطلبها العاقل و يحكم باستحقاق تاركه الذم لكان شيئا وستعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلى (قال المبحث السادس ٩) قد سبقت اشارة الى ان الحركة الاولى من النظر تحصل مادة مركب يوصل الى المط والثانية صورته والمط اما تصور او تصديق فالموصل الى التصور يسمى المعرف اما حدا ورسم وكل منهما اما تام او ناقص لان التمييز امر لابد منه فى التعريف لامتناع المعرفة بدون التمييز عند العقل فالمميز ان كان ذاتيا للماهية يسمى المعرف حدا لانه فى اللغة المنع ولابد فى المعرفة من منع خروج شئ من الافراد ودخول شئ فيه مما سواها فما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا لها سمى المعرف رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدل به على الطريق ثم المميز ان كان مع كمال الجزء المشترك اعنى مايقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد فلاشتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله على كمال الذاتى المشترك وكمال العرضى المميز والا فناقص فالحد التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب مع الفصل القريب ويشترط تقديم الجنس حتى لو اخر كان الحد ناقصا ومبنى هذا الكلام على انه لا اعتبار بالعرض العام لانه لا يفيد الامتياز ولا الاطلاع على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع الفصل القريب والا يلزم ان يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام او مع الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك فى اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية كل معرف حدا حتى اللفظى منه اعنى بيان مدلول اللفظ بلفظ آخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام مايفيد امتياز الماهية عن جميع ماعداها والناقص مايفيد الامتياز عن البعض فقط الا انه استقر رأى المتأخرين على اشتراط كون المعرف مساويا اى مطردا ومنعكسا حتى لايجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل الى التصديق يسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المطلوب والحجة لما فى التمسك به من الغلبة على الخصم اما قياس واما استقراء واما تمثيل اذ لابد من مناسبة بين الحجة والمط ليمكن استفادته منها وتلك المناسبة اما ان تكون باشتمال احدهما على الآخر اولا وعلى الاول فان اشتمل الحجة على المط فهى القياس اذ النتيجة مندرجة فى مقدمتيه وان اشتمل المط على الحجة فهى الاستقراء اذ المط حكم كلى يثبت بتحقق الحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثانى لابد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما او يندرجان فيه ليستفاد العلم باحدهما من الآخر وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المط يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذى هو العلة وهذا ما قال الامام انا اذا استدللنا بشئ على شئ فان لم يدخل احدهما تحت الآخر فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكلى على الجزئى وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء

٩ كال النظر تحصيل طريق يوصل بالذات الى مطلوب اما تصورى وهو المعرف حدا ورسما تاما وناقصا اذ لابد من مميز ذاتى اوعرضى مع الجنس القريب او بدونه واما تصديقى وهو الدليل اما قياسا استثنائيا متصلا ومنفصلا اواقترانيا حمليا وشرطيا واما استقراء تاما وناقصا واما تمثيلا قطعيا وظنيا اذ لابد من اندراج المطلوب تحت الدليل او بالعكس اواندراجهما تحت ثالث متن

وذكر في بعض كتبه بدل الكلى والجزئى الاعم والاخص تصريحا بان المراد الجزئى الاضافى
لاالحقيقى وتنبيها على ان تفسير الجزئى الاضافى بالمندرج تحت الغير مساو لتفسيره بالاخص تحت
الاعم لاالاعم منه على ماسبق الى بعض الاوهام من ان معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا
وذلك لان لفظ الاندراج منبئ عن كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا
من المتساويين جزئى اضافى للآخر فلهذا قال صاحب الطوالع ان استدل بالكلى على
الجزئى او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر
كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شئ ماله النطق وهو
بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان لايجدى نفعا اذ لايتأتى فى مثل قولنا كل ناطق انسان
وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال مرجع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من
ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما فى المثالين المذكورين
بل وان كان اعم منه كما فى قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان
انسان ولاشئ من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال
الاقترانيات الشرطية حيث يستدل بعموم الاوضاع والتقادير على بعضها واما فى القياس
الاستثنائى فلايتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون التالى امر تحقق ملزومه
وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق اومضمون المقدم امر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو
منتف والفقهاء يجعلون القياس اسما للتمثيل لما فيه من تسوية الجزئيين فى الحكم لتساويهما
فى العلة واما على اصطلاح المنطق فوجهه ان فيه جعل النتيجة المجهولة مساوية للمقدمتين
فى المعلومية ثم القياس ان اشتمل على النتيجة اونقيضها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بمادته
وصورته وان لم تبق قضية بواسطة اداة الشرط على ماصرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام
قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل طرفى الشرطية كما
يخرج عن ذلك لنقصان فيه مثل قولنا زيد عالم بحذف الربط والاعراب سمى استثنائيا لمافيه
من استثناء وضع احد جزئى الشرطية اورفعه والا سمى اقترانيا لمافيه من اقتران الحدود بعضها
بالبعض اعنى الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائى متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه
متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة والاقترانى حملى ان كان تألفه من الحمليات الصرفة وشرطى
ان اشتمل على شرطية واما الاستقراء وهو تصفح جزئيات كلى واحد ليثبت حكمها فى ذلك
الكلى على سبيل العموم فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم فى كل منها وهذا نوع من القياس
الاقترانى الشرطى يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم وهو لايفيد
الا الظن واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئى لآخر فى علة حكمه ليثبت مساواتهما فى الحكم
فقطعى ان علم استقلال المشترك بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والا فظنى
ومطلق الاسم منصرف اليه وتفاصيل هذه المباحث فى صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع
تفاصيل الضروب المنتجة من القياس الاستثنائى المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة
للقياس الاقترانى الحملى بعبارة فى غاية الحسن ونهاية الايجاز واوردها الامام على وجه اجمل
الا انه اهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث بحصول وصفين فى محل اى
ثبوت امرين ايجابا كان اوسلبا لامر ثالث فيشمل صورة سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان
ولاشئ من الانسان بصهال اذ قد حصل فى الانسان ثبوت الحيوانية ونفى الصهالية فعلم ان بعض
الحيوان ليس بصهال وعبر عن الاستثنائى المنفصل بالتقسيم المنحصر فى قسمين ثم رفع ايهما كان
يلزم ثبوت الآخر او اثبات ايهما كان يلزم ارتفاع الآخر ولما كان ظاهره مختصا بالمنفصل الحقيقى

غيره صاحب المواقف الى ماهو اوجز واشمل وهو ان يثبت المنافاة بين الامرين فيلزم من ثبوت
ايهما كان عدم الآخر يعنى اذا ثبت المنافاة بينهما فى الصدق والكذب جميعا كما فى الحقيقية
يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر واذا كان
فى الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر واذا كان فى الكذب فقط يلزم
من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر (قال وقد يقال الدليل ٩) فى اصطلاح المنطق هو
المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب وقد يقال للامر الذى يمكن ان يتأمل فيه وتستنبط
المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا
كان اوظنيا وذكر الامكان لان الدليل لايخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح
لانه لايتوصل بالفاسد اليه وذلك بان يكون النظر فيه من جهة دلالته واطلاق الحكم ليتناول
التفسير الامارة وكثيرا ما يخص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة
والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص بما يكون من الاثر الى المؤثر كالتوصل بالنظر فى العالم
الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا كالتوصل بالنظر فى النار الى الاشراق اى الى التصديق بذلك
ومايقال ان الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فمعناه العلم بتحقق النسبة ايجابا
كان اوسلبا من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كانه قيل بتحقق شئ آخر وهو المدلول وح
لايخرج مثل الاستدلال بنفى الحيوة على نفى العلم ولايلزم الدور بناء على تضايف الدليل والمدلول
وذلك لان الدليل عندهم اسم لما يفيد التصديق دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل
الظن وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل اذا حملناه على مثل العالم للصانع هو العلم بما يؤخذ من النظر
فى وجه دلالته من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التى من جملتها التفطن لجهة الانتاج
وكيفية الاندراج اذ لايلزم العلم بالمطلوب الاحينئذ لايقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات
المرتبة الا انه قد يفتقر الى وسط لكونه غير بين لانا نقول لوكان كذلك لامتنع تحقق العلم الاول بدون
الثانى كالمثلث لايتحقق بدون تساوى زواياه لقائمتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك
والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين والتفرقة انما تظهر فى العلم
باللزوم وبتحقق اللازم (قال والدليل ٨) قد ينقسم الى العقلى والنقلى وقد ينقسم اليهما والى المركب
من العقلى والنقلى وهذا يوهم ان المراد بالنقلى مالايكون شئ من مقدماته عقليا وهو باطل
اذ لولم تنته سلسلة صدق المخبرين الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور اوالتسلسل فدفع ذلك
بان من حصره فيهما اراد بالنقلى مايتوقف شئ من مقدماته القريبة اوالبعيدة على النقل
والسماع من الصادق وبالعقلى مالايكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بالنقلى مايكون جميع
مقدماته القريبة نقلية كقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه يستحق العقاب وبالمركب مايكون
بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فصحته الشرعية بالنية
وكقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه عاص اذ لامعنى للعصيان الاترك امتثال الاوامر والنواهى
وانما قيد المقدمات بالقريبة لان النقلى ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلى كامر فلايقابل المركب
بل يندرج فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذا اريد مأخذها كالعالم للصانع
والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلامعنى للمركب وطريق القسمة ان استلزامه المطلوب
ان كان بحكم العقل فعقلى والا فنقلى ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانب الثبوت
والانتفاء بحيث لايجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لاغير كالحكم
بوجوب الحج وبكون زيد فى الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر ومايبتنى
عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبى ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل لاغير الا يلزم

٩ لما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم كالعالم للصانع وكثيرا ما يختص بالجازم ويقابله الامارة متن

٨ ان لم يتوقف على نقل اصلا فعقلى والا فنقلى سواء توقف كل من مقدماته القريبة على النقل او لا وقد يخص النقلى بالاول ويسمى الثانى مركبا واما النقلى المحض فباطل اذ لا بد من ثبوت صدق المخبر بالعقل والمطلوب ان استوى طرفاه عند العقل فاثباته بالنقل والا فان توقف ثبوت النقل عليه فبالعقل والا فبكل منهما متن

الدور و الافيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدوث العالم اذ اصح الاستدلال
على الصانع بامكان العالم او بحدوث الاعراض او بعض الجواهر واذ تعاضد العقل و النقل
كان المثبت ماافاد العلم اولا و اعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع و بعثة الانبياء انماهو
فى الاحكام الشرعية وفيمايقصد به حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما فى مجرد
افادة الظن فيكفى خبرواحد اوجماعة يظن المستدل صدقه كالمنقولات من بعض الاولياء
والعلماء والشعراء ونحوذلك حتى لوجعل العلم الحاصل بالتواتر استدلاليا لم يتوقف النقل القطعى
ايضا على اثبات الصانع و بعثة الانبياء (قال و لاخفاء فى افادة النقلى الظن ٢) و انما الكلام
فى افادته العلم فانهـا تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة فى كلام المخبر الصادق للمعانى
المفهومة وبارادة المخبر تلك المعانى ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة
رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب لان مرجعه الى روايتهم اذ لاطريق الى معرفة
الاوضاع سوى النقل اما الاصول اعنى ماوقع التنصيص عليه فظاهر واما الفروع فلانها
مبنية على الاصول بالقياس الذى هو فى نفسه ظنى والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى
آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى و بين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز
فى معنى غير الموضوع له و على عدم اضمار شئ يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ماظاهره
عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد مايفيد بيان
انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتأخير يغير المعنى المطلوب عن ظاهره وفى بعض
كتب الامام وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان يكون فى الكلام زيادة يجب حذفها لتحصيل
المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لايرجعون وقوله تعالى لااقسم
بيوم القيامة فان كلمة لا فى الموضعين محذوفة اى واجبة الحذف و كثير من الناس يفهمون منه
ان يكون فى الكلام محذوف يجب تقديره ليحصل المعنى ويفرقون بينه و بين الاضمار بان المضمر
مابقى له اثر فى اللفظ كقولك خيرمقدم باضمار قدمت وبالجملة فلاسبيل الى الجزم بوجود الشرائط
وعدم الموانع بل غايته الظن ومايبتنى على الظن لايفيد الاالظن ومن جملة مالابد منه ولاسبيل
الى الجزم به انتفاء المعارض العقلى اذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره لانه
لايجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد حقية النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان
النقيضين ولاتصديق النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة اليه لماسبق
من انه لابد من معرفة صدق النقل بدليل عقلى وفى تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الاصل
والفرع جميعا ومايفضى وجوده الى عدمه باطل قطعا و اقتصر فى المتن على هذا لكونه وافيا
بتمام المقصود وذلك لانه لما امتنع تصديق النقلى لاستلزامه تكذيب العقلى الذى هو الاصل ثبت
انه لايفيد العلم اذ لامعنى لعدم تصديقه سوى هذا ولاحاجة الى باقى المقدمات مع مافى الحصر
من المناقشة اذ لايلزم تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما و تكذيب الاخر لجواز
ان يحكم بتساقطهما وكونهما فى حكم العدم من غير ان يعتقد معهما حقية شئ او بطلانه
ولوجعل التكذيب مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع
النقيضين و بطلانهما لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته واستلزامه لحقية
النتيجة وهذا لايستلزم بطلانهما او اعتقاد بطلانهما وارتفاعهما فغاية الامر التوقف فى الاثبات
والنفى على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب اعنى عدم افادة النقل العلم فنفيه يكون مستدركا
فى البيان هذا والحق ان الدليل النقلى قديفيد القطع اذ من الاوضاع ماهو معلوم بطريق التواتر
كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو فى وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب

٢ و امافادته اليقين فيتوقف على العلم
بالوضع والارادة و ذلك بعصمة رواة
العربية وعدم مثل النقل والاشتراك
و المجاز والاضمار و المعارض من
العقلى اذ لابد معه من تأويل النقل
لانه فرع العقل فتكذيبه تكذيبه
نعم قدينضم اليه قراين تنفى الاحتمال
فيفيد القطع بالمطلوب وينفى المعارض
كما فى العقليات مثل قل هوالله احد
و لااله الاالله متن

والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لايبقى شبهة كما فى النصوص الواردة فى ايجاب الصلوة
والزكوة ونحوهما وفى التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هوالله احد
فاعلم انه لااله الاهو قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم فان قيل احتمال
المعارض قائم اذ لاجزم بعدمه بمجرد الدليل النقلى او بمعونة القراين قلنا امافى الشرعيات فلاخفاء
اذ لامجال للعقل فلامعارض من قبله ونفى المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين
فى مثل ماذكرنا من الصلوة والزكوة واما فى العقليات فلان العلم بنفى المعارض العقلى لازم حاصل
عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ماهو المفروض فى نصوص التوحيد والبعث و ذلك
لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء المنافى الآخر كماسبق فى افادة النظر العلم
بالمطلوب و بانتفاء المعارض فان قيل افادتها اليقين تتوقف على العلم بنفى المعارض فاثباته
بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه
على ان الحق ان افادة اليقين انماتتوقف على انتفاء المعارض و عدم اعتقاد ثبوته لا على العلم
بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولايخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم
بذلك غاية مايقال ان افادة اليقين تكون مع العلم بنفى المعارض وانه يفيد ذلك و يستلزمه بمعناه
انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه ويدل على ماذكرنا قطعا ماذكروا
فى بيان هذا الاشتراط من انه لاجزم مع المعارض بل الحاصل معه التوقف فليتأمل والله
الهادى (قال المقصد الثانى ٢) قد سبقت الاشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة
الباقية توقف بعض بياناتها عليه ووجه افراده عنها مع كونه عائدا اليها هو انه لما كان البحث
عن احوال الموجود و قد انقسم الى الواجب والجوهر و العرض واختص كل منها باحوال
تعرف فى بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين
فقط كالحدوث والكثرة و بهذا يظهر ان المراد بالموجودات فى قولهم الامور العامة مايعم اكثر
الموجودات هواقسامه الثلثة التى هى الواجب والجوهر والعرض لاافراده التى لاسبيل للعقل
الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل العلية والكثرة يعم اكثرها ولاخفاء فى ان المقصود
بالنظر ماتعلق به غرض علمى و يترتب عليه مقصود اصلى من الفن ولايكون له ذكر فى احد المقاصد
بالاصالة والافكثير من الامور الشاملة مما لايبحث عنه فى الباب كالكمية والكيفية و الاضافة
والمعلومية والمقدورية وسائر مباحث الكليات الخمس والحد والرسم و الوضع والحمل بل عامة
المعقولات الثانية ولايضر كون البعض اعتباريا محضا اوغير مختص بالموجود لان بعض مايبحث
عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يبحث عما لايشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم
وعما يخص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود
كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما فى مقابلة الوجود والامكان و بحث الوجوب والقدم
من جهة كونها من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعنى ضرورة الوجود بالذات او بالغير
و عدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى رأى
الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة و الزمان و غيرهما من الجواهر والاعراض
ونظر الكلام فيه من جهة النفى لاالاثبات يعنى انه ليس من الامور العامة كبحث الحال عند
من ينفيه وقد تفسر الامور العامة بمايعم اكثر الموجودات اوالمعدومات ليشمل العدم و الامتناع
والى هذا كان ينبغى ان يذهب صاحب المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود
لانه يبحث عن المعدوم (قال الفصل الاول ٧) رتب المقصد الثانى على ثلثة فصول فى الوجود
والماهية ولواحقهما والفصل الاول يتضمن البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بديهى

٢ فى الامور العامة وهو مايعم اكثر
الموجودات الواجب والجوهر
والعرض فيكون البحث عن العدم
والامتناع بالعرض وعن الوجوب
لكونه من اقسام مطلق الوجوب
الشامل وبينها فى فصول متن

٧ فى الوجود والعدم وفيه ابحاث
البحث الاول تصور الوجود بديهى
بالضرورة و التعريف بمثل الكون
والثبوت و التحقق والشيئية لفظى
وبمثل الثابت العين و مايمكن ان يخبر
عنه و يعلم او ينقسم الى الفاعل
والمنفعل او القديم والحادث تعريف
بالاخفى مع صدقه على الوجود
فنهم من زعم ان الحكم كسبى متن

وان هذا الحكم ايضا بديهى يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب
حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شئ اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف
فى هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد فى معقولاته ما هو اعرف منه بل ما هو فى مرتبته يثبت انه اوضح
الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف
تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره فى نفسه ليكون دورا وتعريفا للشئ بنفسه وذلك
كثيرا يفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف
معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى او انعكس انعكس
واما التعريف بالثابت العين او بالذى يمكن ان يخبر عنه ويعلم وبالذى ينقسم الى الفاعل والمنفعل
او بالذى ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا فلزوم الدور ظاهر اذ لا يعقل معنى الذى
يثبت والذى امكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول فى الاعيان او الاذهان ولو سلم فلا خفاء
فى ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معانى هذه العبارات وقد يقرر الدور بان الموصوف
المقدر بهذه الصفات اعنى الذى يثبت والذى يمكن والذى ينقسم هو الوجود لا غير لان غيره
اما الموجود او المعدوم او المعدوم ولا شئ منهما يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات
لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشئ مما يصدق على الوجود وغيره
وان قصد كونه تعريفا اسميا فلا خفاء فى انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود
بل اخفى فلا يصلح تعريفا اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلا منهما صادق على الموجود
وبعضها على اعيان الموجودات وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الموجود بان معناه
الثابت عينه اى نفسه من حيث هى هى لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث
اتصافه بالوجود فالثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود وانت
خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى الموجود
وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفى كلام المتقدمين
ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفى العين وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد
الثابت لشئ والمنفى عن شئ فان ذلك معنى المحمول لا الموجود وفى كلام الفارابى ان الوجود
امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال (قال واستدل ٦) كان الامام جعل
التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيا فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم
متنافيان لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم تصديق بديهى وهو مسبوق
بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم بديهى بجميع متعلقاته
على ما هو رأى الامام فى التصديق فممنوع بل مصادرة على المط حيث جعل المدعى وهو بداهة
تصور الوجود جزأ من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهى بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات
على كسب فمسلم لكن لا يثبت المدعى وهو بداهة تصور الوجود بحقيقته لجواز الحكم البديهى
مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبيا لا بديهيا وانما قلنا فى الاول
فممنوع بل مصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون بيان المصادرة وتحقيقا للزوم
المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى
لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهى والعلم بالكل اما نفس العلم
بالاجزاء او حاصل به على ما مر فى تصور الماهية واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا
على العلم بالكل لا تابعا له يمكن الاستفادة منه ويبطل ما ذكر فى المواقف من انا نختار ان هذا التصديق
بديهى مطلقا اى بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا التصديق يتوقف على بداهة اجزائه
لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء فالاستدلال انما هو على العلم ببداهة الاجزاء

٦ بوجوه الاول ان التصديق البديهى
بتنافى الوجود والعدم يتوقف
على تصوره ورد بانه ان اريد البداهة
مطلقا بمعنى عدم التوقف على
الكسب اصلا فممنوع بل مصادرة
او بداهة الحكم فغير مفيد اذ لا يستلزم
تصور الحقيقة ولا ينافى اكتسابه
لا يقال بداهة الكل وان توقفت
على بداهة الاجزاء لكن العلم ببداهته
لا يتوقف على العلم ببداهتها
بل يستتبعه فلا مصادرة لانا نقول
توقف العلم ببداهة الكل على العلم
ببداهة الجزء ضرورى كتوقف
الكل على الجزء اذ بداهة الجزء جزء
بداهة الكل والعلم بالكل اما نفس العلم
بالاجزاء او حاصل به الثانى انه معلوم
يمتنع اكتسابه اما بالحد فلبساطته
اذ لو تركب فاما من الموجودات فيلزم
تقدم الشئ على نفسه ومساواة الجزء
للكل فى ماهيته او من غيرها فلابد
ان يحصل عند الاجتماع امر زائد
يكون هو الوجود فلا يكون الوجود
محض ما ليس بوجود والزائد على
الشئ عارض فلا يكون التركب فيه
واما بالرسم فلما سبق ورد بالنقض
الاجمالى لسائر المركبات والحل
بان الامر الحاصل يكون زائدا على كل
لا على الكل بل هو نفس الكل فيكون
التركيب فيه ويكون الوجود محض
ما ليس بشئ من اجزائه بوجود كسائر
المركبات وحديث الرسم قد سبق
الثالث انه جزء وجودى وهو بديهى
ورد بانه ان اريد التصور فممنوع
او التصديق فغير مفيد على ما سبق
وقيل لا يتصور اصلا متن

فيجوز ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم
بداهته فكل جزء يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهى فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة
الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففى المركب الحقيقى اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتبارى سوى تعقل
الامور المتعددة التى وضع الاسم بازائها ولو سلم ففى التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا
المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهى وذاك وذاك ولو سلم فلا يلزم المصادرة
فى شئ من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذى هو نفس
المدعى الوجه الثانى ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب
وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا احتجاج على من يعترف بهذه المقدمات فلهذا
لم يتعرض لمنعها والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب
والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشئ على نفسه ومساواة الجزء
للكل فى تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثانى فلان الجزء داخل فى ماهية الكل
وليس بداخل فى ماهية نفسه ومبنى اللزوم على ان الوجود المطلق الذى فرض التركيب فيه ليس
خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها ليلزم الثانى او جزء مقوم لها ليلزم الاول والا فيجوز
ان تكون الاجزاء وجودات خاصة هى نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شئ
من المحالين وان لم تكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود
او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو مح وان حصل لم يكن التركيب فى
الوجود الذى هو نفس ذلك الزائد العارض بل فى معروضه هذا خلف وتقرير الامام فى المباحث انه
لو تركب الوجود فاجزاؤه ان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية فان
لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدثت
يكون ذلك المجموع مؤثرا فى ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون التركيب فى نفس الوجود بل فى
قابله او فاعله واما بالرسم فلما سبق من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا
متوقف على العلم به وهو دور وبتقدير تسليم ما اعداه مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة
والجواب عن التقرير الاول للدليل امتناع تركب الوجود النقض اى لو صح بجميع مقدماته لزم
ان لا يكون شئ من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو مح واما غير
بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب فى البيت هذا خلف
او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء
وهو المجموع الذى هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد
على المجموع فالوجود محض المجموع الذى ليس شئ من اجزائه بوجود كما ان البيت محض
الاجسام التى ليس شئ منها بيت والعشرة محض الآحاد التى ليس شئ منها بعشرة فان قيل
هذا انما يستقيم فى الاجزاء الخارجية وكلامنا فى الاجزاء العقلية التى يقع بها التحديد الزاما
ان اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظى وجود مطلق يدعى
بداهته او اكتسابه بل له معان بعضها بديهى وبعضها كسبى وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود
امور تتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا تتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل
ما اشرنا اليه من انها وجودات اى امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح
لا يلزم شئ من المحالين ولا اتصاف الشئ بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس
والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شئ
من اجزائه بوجود انه لا يكون شئ من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود

كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لاتكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض والجواب من التقرير الثانى انانختار ان اجزاء الوجودات وجودات ولانسلم لزوم كون الوجود الواحد وجودات وانما يلزم لوكان وجود الوجود عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد فى نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما فى سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عماذكر فى امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من انه انمايتوقف على الاختصاص لاعلى العلم بالاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قديفيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انمايكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء اولانه اعم الاشياء بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه ومعانداته اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لوثبت كونه اعرف الاشياء لم يحتج الى باقى المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودى لان معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودى بديهى بمعنى انه لايتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا لان مايتوقف عليه البديهى يكون بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور وجودى بالحقيقة بديهى فممنوع ولو سلم فلانم ان المطلق جزء منه اوتصوره جزء من تصوره لما سيجئ من ان الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجى غيرمقوم وليس العارض جزأ للمعروض ولاتصوره لتصوره وان اريد ان التصديق اى العلم بانه وجود ضرورى فغيرمفيد لان كونه بديهيا لجميع الاجزاء غير مسلم وكون حكمه بديهيا غيرمستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لابد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودى وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا لادليل عن سالبتين فلابد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ثم دفعهما بان الذى لابد من الانتهاء اليه دليل هو ضرورى لاوجوده فانا نستدل بصدق المقدمتين لابوجودهما فى الخارج وبان الموجبة ماحكم فيها بصدق المحمول على ماصدق عليه الموضوع لابوجوده له وانت خبير بانه لادخل للدليل وترتيب المقدمتين فى الايصال الى التصور وان كلامه صريح فى انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل فى الجملة وان مراد الامام بالدليل الذى لابد من العلم بوجوده هو الامر الذى يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له وثبوته له نعم يتجه ان يقال الوجود ههنا رابطة وليس الكلام فيه (قال فان قيل ٨) يريد ان يشير الى تمسكات المنكرين بداهة الوجود مع الجواب عنها وهى وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهى وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا للمعروضات فى المعقولية اذلااستقلال للعارض بدون المعروض وهو غير بديهية فكذا الوجود العارض بل اولى لايقال الكلام فى الوجود المطلق لا فى الوجودات الخاصة التى هى العوارض للماهيات ولوسلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات انما هى الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لايلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ماسيجئ فيكون تابعا لها وهى تابعة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية وكذا مطلق

٨ هو اما نفس الماهية فيكتسب مثلها او عارض فلايعقل الا تبعالها والقول بان الكلام فى مطلق الوجود او المعروض مطلق الماهية لايدفع التبعية بل يزيدها وايضا لوكان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه ولم يختلفوا فى بداهته ولم يحتجوا عليها قلنا قد يعقل العارض دون المعروض ولو سلم فيكفى ماهية بديهية وقد يفسر البديهى لفظا لافادة المراد باللفظ لالتصور الحقيقة وقد يكون التصديق ببداهة البديهى كسبيا او خفيا فيختلف فيه ويفتقر الى الدليل او التنبيه متن

الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثانى ان الوجود لوكان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كامر الثالث انه لوكان بديهيا لم يختلف العقلاء فى بداهته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول انالانم ان العارض يكون تابعا للمعروض فى المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو فى التحقق فى الاعيان ولو سلم فلا نزاع فى بداهة بعض الماهيات فيكفى فى تعقل الوجود من غير اكتساب لايقال العارض تابع للمعروض فى التحقق حيث ماكان عارضا فان كان فى الخارج ففى الخارج وان كان فى العقل ففى العقل وسيجئ ان زيادة الوجود على الماهية انما هى فى العقل والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق ذاتيا له حتى يلزم بداهته بل عارضا لانانقول ليس معنى العروض فى العقل ان لايتحقق العارض فى العقل بدون المعروض وقائما به كما فى العروض الخارجى بل ان العقل اذالاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولاجزأله بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له بلا نزاع وليس الا فى العقل اذلاتمايز فى الخارج فتعقل الخاص لايكون بدون تعقله فيكون بديهيا مثله وعن الثانى ان البديهى لايعرف تعريفا حديا اورسميا لافادة تصوره لكن قديعرف تعريفا اسميا لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصورا فى نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ آخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الذى لايقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهى الواضح وبداهة تصور الوجود لاتستلزم بداهة الحكم بانه بديهى فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا اوبديهيا خفيا لايكون فى حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع منه الاختلاف ويحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثانى الى التنبيه ويكون ماذكر فى معرض الاستدلال تنبيهات وقديقال الوجود لايتصور اصلا وهومكابرة فى مقابلة القول بانه اظهر الاشياء واخترع الامام لذلك تمسكات منها انه لوكان متصورا لكان الواجب متصورا الزاما للقائلين بان حقيقته الوجود المجرد ومعنى التجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لاتختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ما سيأتى ومنها انه لو تصور لارتسم فى النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل واحد كقيام العرض وههنا لوسلم قيام الصورة كذلك فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك لما سيجئ من ان زيادة الوجود على الماهية انما هى فى الذهن فقط واما الجواب بانه يكفى لتصور الوجود وجود النفس كما يكفى لتصور ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على رأى من يجعل الوجود حقيقة واحدة لايختلف الا بالاضافة والا فكيف يكفى لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذى هو معروض لها ومنها ان تصوره بالحقيقة لايكون الا اذاعلم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لايعقل الابعد تعقل السلب المطلق وهو نفى صرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لاعلى العلم بتميزه ولوسلم فالسلب المخصوص انمايتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لوكان ذاتيا له وهو ممنوع ولوسلم فلانم ان النفى الصرف لايعقل ولوسلم فالسلب يضاف الى الايجاب وهوغير الوجود (قال البحث الثانى ٧) المنقول عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى ان وجود كل شئ عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات

٧ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات وهى زائدة على الماهيات تنبيه على الاول الجزم بالوجود مع التردد فى الخصوصية وصحة التقسيم الى الواجب وغيره مع قطع النظر عن الوضع واللغة فان توقفا بالماهية والتشخص قلنا مطلقهما ايضا مشترك وتمام الحصر فى الموجود والمعدوم والقطع باتحاد مفهوم العدم ولو بمعنى رفع الحقيقة اذلا تغاير الا بالاضافة متن

بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان وانما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان فوقع البحث في ثلث مقامات (١) انه مشترك معنى (٢) انه زائد ذهنا (٣) انه في الواجب زائد ايضا والانصاف ان الاولين بديهيان والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات فعلى الاول وجوه الاول انا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا وغير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل الثاني انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة انه لا معنى لقسم الشيء الى بعض ما يصدق هو عليه فقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا يضرنا لان المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا اولانه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات ولانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر او عرض ومن الجوهر اما انسان او غيره فان قيل على الوجهين لم لا يجوز ان يكون الامر الباقي المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم له كلي وان يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين اما فوارة واما باصرة لا لبيان اقسام مفهوم كلي قلنا لانا نجد هذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان نوقض الوجهان بالماهية والتشخص حيث يبقى الجزم بان لعلة الحادث ماهية وتشخصا مع التردد في كونها واجبا او ممكنا وتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات والتشخصات ليس لمشترك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض وانما يرد لو ادعينا ان الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوم الوجود ولا خفاء في ان شيئا من الوجوه لا يدل على ذلك الثالث انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ويفتقر الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فلذا عدلنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله ابطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجها رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم باطل قطعا فان قيل لا نم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها فلكل وجود رفع مقابله قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة فان قيل لا خفاء في ان اللاانسان واللافرس واللاشجر وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء كل منها لم يتحد مفهومه قلنا الكل مشترك في مفهوم لا وهو معنى العدم ولا نعني باتحاد المفهوم سوى هذا (قال وعلى

الثاني ٩) اي ينبه على زيادة الوجود على الماهية امور تجامع الوجود وتنافي الماهية وذاتياتها (١) صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها ٢ افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها ٣ اكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها ٤ اتحاد المفهوم فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في الاعيان ومفهوم الانسان والفرس والشجر مختلف ٥ الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانا لا نعلم ان التصور هو الوجود في العقل ولو سلم فبالدليل ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فيجوز ان يوجد في الخارج ما لا نعقله اصلا وايضا قد نصدق ثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها فاثرنا لفظ التعقل ليعم التصور والتصديق وعبارة الكثيرين انا نتصور ماهية المثلث ونشك في وجودها العيني والذهني ويرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي اتحادهما واعلم ان هذه تنبيهات على بطلان القول بان المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء فبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صور جزئية من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يختص بصور جزئية من الممكنات والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما تفيد تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية (قال ومنعت الفلاسفة ٢) احتجت الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالات (١) كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء بيان استحالته ٢ تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري الاستحالة لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك والا عاد الكلام فيه وتسلسل ٣ امكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية تكون قابلا للوجود من حيث المعروضية وفاعلا له من حيث الاقتضاء واما الثاني فلان الوجود يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هذا خلف وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لا نسلم ان كل ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير واجيب عن الاول بانا لا نسلم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها وعن الثاني بانا لا نسلم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضروري تقدمها بما هي علة به ان كانت بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية تتقدمها بذاتها ومن حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالثلاثة للفردية وذلك كالقابل فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود او العدم كماهيات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بانا لا نسلم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائز الزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها

٩ صحة سلبه عنها وافادة حمله عليها واكتساب ثبوته لها واتحاد مفهومه دونها وانفكاك تعقله عنها
منه

٢ زيادته في الواجب اذ لو قام بماهيته لزم كونها قابلا وفاعلا او تقدمها بالوجود على الوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول وجواز زوال الوجود نظرا الى احتياجه في نفسه واجيب عن الاول بمنع بطلان اللازم وعن الاخيرين بمنع الملازمة اذ التقدم قد لا يكون بالوجود كالثلاثة للفردية وماهية الممكن لوجوده والمحتاج قد يمتنع زواله ضرورة كونه مقتضى الماهية
منه

مقتضية له ولامعنى لواجب الوجود سوى مايمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولايضره
احتياج وجوده الى ذاته ولاتسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان الممكن
مايحتاج الى الغير فى ثبوت الوجود له فلهذا لم يتعرض فى المتن للامكان واقتصر على الاحتياج
(قال فان قيل ٢) العمدة فى احتجاج الفلاسفة هو الوجه الثانى وحاصل ماذكره الامام فى الجواب
انه لم لايجوز ان يكون علة الوجود هى الماهية من حيث هى هى فتقدمه لابالوجود كما ان ذاتيات
الماهية متقدمة عليها لابالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لابوجودها وكما ان ماهية الممكن
قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضرورى ورده الحكيم المحقق فى مواضع من كتبه بان الكلام
فيما يكون علة لوجود امر موجود فى الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود
فانه مالم يلحظ كون الشئ موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود
فانه لابد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن
العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هى الماهية من حيث هى هى واما الذاتيات بالنسبة
الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلايجب تقدمها الابالوجود العقلى لان تقدمها بالذاتيات
واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لماسيجئ
من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض فنقول على طريق البحث دون التحقيق لانسلم
ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لامعنى للافادة هنا سوى ان تلك الماهية
تقتضى لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل
كما فى القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه مالم يكن موجودا
لم يكن مبدأ لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية
الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود
الواجب ممكنا هذا خلف قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات
الموجودة غيرا للوجود لانسلم ان كل معلوم للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لولم يكن المعلول
هو الوجود والغير هو الماهية التى قام بها ذلك الوجود كيف ولامعنى لوجوب الوجود سوى كونه
مقتضى الذات التى قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا لذاته
فيجب اى يكون وجود الواجب مقتضى لذات الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه
انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه انها لذاتها تقتضى الوجود واذا وصفنا به الوجود فمعناه
انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها فسواء قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود
واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لاذات الوجود (قال وعورضت ٧) استدل المتكلمون على زيادة
وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول او كان وجود الواجب مجردا عن مقارنة
الماهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف
مقتضى الذات وقد مر بطلانه بل واجبا فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب
فى وجوبه الى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لايقال يكفى
فى التجرد عدم مايقتضى المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم واجيب بانه لذاته الذى
هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات الثانى الواجب مبدأ الممكنات فلو كان
وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال
لاستحالة كون وجود زيد علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب
المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمى وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون
كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون

٢ تقدم المفيد للوجود بالوجود ضرورى اذ العقل ما لم يلحظ للشئ وجودا لم يمكنه تعقل كونه مفيد الوجود بخلاف المستفيد فانه لابد ان يلحظ خاليا عن الوجود قلنا ممنوع اذ لامعنى للافادة ههنا الا اقتضاء الوجود لذاته وعدم تقدمه بالوجود ضرورى فان قيل فيكون وجوده معلولا فيمكن قلنا لذاته فيجب اذ لامعنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات
متن

٧ بوجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب مقارنا لماهيته فتجرده اما لذاته فيعم الكل او لغيره فيحتاج الى الواجب الثانى مبدأ الممكنات حينئذ اما الوجود وحده فيكون الشئ مبدأ لنفسه ولعلله واما مع التجرد شطرا فيتركب الواجب او شرطا فيكون مبدأ لكل شئ ويتخلف عنه الاثر لفقد شرطه لالذاته الثالث الواجب يشارك الممكنات فى الوجود ويخالفها فى الحقيقة فيتغايران الرابع الواجب ان كان مجرد الكون تعدد او مع التجرد تركب او بشرطه افتقر وان كان غيره وان كان بدون الكون فمحال وان كان معه فزائد ضرورة امتناع كونه داخلا الخامس الوجود معلوم ضرورة بخلاف الواجب واجيب بانه لانزاع فى زيادة الوجود المطلق بل الخاص وماذكر لايدل عليه
متن

الشئ مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لابواسطة انتفاء شرط المبدائية والجواب ان ذلك
لذاته الذى هو وجود خاص مباين لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث
الواجب يشارك الممكنات فى الوجود ويخالفها فى الحقيقة ومابه المشاركة غير مابه المخالفة
فيكون وجوده مغايرا لحقيقته والجواب ان مابه المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود
الخاص وهو المتنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون فى الاعيان اعنى الوجود المطلق
لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم
تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمى لايصلح جزأ للواجب او بشرط التجرد لزم
ان لايكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذى هو التجرد وان كان غير الكون فى الاعيان
فان كان بدون الكون فى الاعيان فمحال ضرورة انه لايعقل الوجود بدون الكون وان كان
مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا
عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ماهو حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون
الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولانزاع فى زيادة الكون المطلق عليه الخامس الوجود
معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة
والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذى هو نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة
اشار بقوله لانزاع فى زيادة الوجود المطلق اى على ماهية الواجب وانما النزاع فى زيادة وجوده
الخاص وماذكر من الوجوه لايدل عليها (قال فان قيل ٩) اشارة الى دليل آخر للامام لايندفع
بماذكر تقريره ان الوجود طبيعة نوعية لماينتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة
النوعية لاتختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر لامتناع تخلف المقتضى
عن المقتضى وعلى هذا ينبنى كثيرا من القواعد كما سيأتى فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض
لم يختلف ذلك فى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب فى وجوبه
الى منفصل كما سبق والجواب انا لانسلم انه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم لايوجب ذلك
لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق على نور
الشمس وغيره مع انه يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان تكون الوجودات
الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس
مع اشتراك الكل فى صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضى اللازم على معروضاته
الملزومة كالنور على الانوار لاصدق الذاتى بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان
لافراده او بمعنى جزء الماهية ليلزم التركب كالحيوان لانواعه (قال متواطأ او مشككا ٧) اشارة
الى ان الجواب يتم بماذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقايق فى لازم
واحد غير ذاتى سواء كانت مقولية عليها بالتواطئ كالماهية على الماهيات والتشخص
على التشخصات او بالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارات فلا يلزم
من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افرادا
متفقة الحقيقة واللوازم وان فرضنا اشتراك الكل فى مفهوم الوجود على السواء من غير اولية
ولا اولوية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق
ذكر فى جواب استدلالات الامام ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه فى العلة اقدم
منه فى المعلول وفى الجوهر اولى منه فى العرض وفى العرض القار كالسواد اشد منه فى غير القار
كالحركة بل هو فى الواجب اقدم واولى واشد منه فى الممكن والواقع على اشياء بالتشكيك
يكون عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لامتناع اختلافهما على ما سيأتى

٩ الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمها قلنا ممنوع بل الوجودات متخالفة بالحقيقة يجب للبعض منها مايمتنع على البعض كالانوار ويقع المطلق عليها وقوع لازم غير ذاتى
متن

٧ وهو الحق لكونه فى الواجب اولى واشد واقدم
متن

فلايكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجا يقع على ماتحته بمعنى واحد ولايلزم
من ذلك تساوى ملزوماته التى هى وجود الواجب ووجودات الممكنات فى الحقيقة لجواز اختلافها
فى العروض واللاعروض وفى البداية للممكنات وعدم البداية الى غير ذلك والعجب ان الامام
قداطلع من كلام الفارابى وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد هى محض
الواجبية لااشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح فى بعض
كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التى زعم انها من المتانة
بحيث لايمكن توجيه شك مخيل عليها وهى ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض
تساوى الواجب والممكن فى ذلك وان لم يقتض شيأ منهما كان وجوب الواجب من الغير
وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم والتساوى فى الحقيقة فذهب الى انه لابد
من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا اوكون الوجودات متساوية فى اللوازم (قال
فيزيد عليها ٨) دفع لماسبق الى بعض الاوهام من ان الوجود اذاكان مشككا كان زائدا فى الكل
وهو المطلوب حتى قالوا ان اختلافه فى العروض واللاعروض على تقدير التواطئ محال
وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض فى الكل فنقول كلاهما فاسد اما الاول فلما سبق
من ان المتواطئ قد لايكون ذاتيا لماتحته بل عارضا تختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم
واما الثانى فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ماتحته من الوجودات وهو غير
مطلوب والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة بها بان يكون كل منها عارضا لماهية قائما بها
فى العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود او المشكك وجودا قيوما
اى قائما بنفسه مقيما لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات واما تعجب الامام بان العرض
الذى بلغ فى الضعف الى حيث لايستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون
فى الاعيان كيف صار فى حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدأ لاستقلال
كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام (قال فان قيل ٩)
اى فى اثبات المقدمة الممنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هى تمام حقيقة الوجودات
لزم التباين الكلى بين الوجودات ضرورة انها لاتشترك فى ذاتى اصلا لامتناع تركب وجود
الواجب واللازم باطل لماثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها
على البعض فلانسلم استحالته ومائبت من اشتراك الكل فى مفهوم الوجود لايقتضى تصادقها
وان اريد عدم التشارك فى شئ اصلا فلانسلم لزومه وماذكر من عدم الاشتراك فى تمام الحقيقة
او بعض الذاتيات لاينفى الاشتراك فى عارض وهو مفهوم الكون وذلك كافراد الماشى من انواع
الحيوانات واشخاصها يشترك فى مفهوم الماشى من غير تصادق بينهما (قال وذهب الشيخ ٧)
احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية فى الواجب والممكنات جميعا بوجوه حاصلها انه
لو لم يكن نفس الماهية وليس جزأ منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف
وقيام الشئ بالشئ فرع ثبوتهما فى نفسهما لان مالاكون له فى نفسه لايكون محلا ولا حالا فى محل
وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما فى جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود
فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض
على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض
يقتضى سابقية وجود المعروض واما فى جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشئ
اى وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم فى كل من المعروض والعارض
يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لوقام بها وهى

٨ ولايلزم زيادتها على ماهياتها
متن

٩ فتتباين الوجودات قلنا بمعنى
عدم التصادق غير محال وبمعنى
عدم التشارك فى مفهوم الكون غير
لازم كافراد الماشى متن

٧ الى ان وجود كل شئ عينه والاشتراك
لفظى لانه لوزاد فقيامه اما بالمعدوم
فيتناقض او بالموجودية فيدور
او بوجود آخر فيتسلسل وايضا
فهو اما معدوم فيتصف بنقيضه
ويتحقق فى المحل ما لاتحقق له
او موجود فيتسلسل والجواب من
الاول بان قيامه بالماهية من حيث
هى فان قيل فيقوم باللاموجود وهو
اظهر فى التناقض قلنا بل بمالايعتبر
فيه الوجود والعدم وان لم ينفك
عن احدهما فان قيل فيتقارن
احدهما فيعود المحذور قلنا القيام
بها عقلى فيكفى حصولها فى العقل
من غير اعتباره وان اعتبر فلاتسلسل
فى الاعتبارات وعن الثانى بان وجود
الوجود عينه وانما النزاع فى غيره
وتحقيقه ان بالوجود تحقق الاشياء
فيكون تحققه بنفسه كحال الزمان
مع التقدم والتأخر على انه لااستحالة
فى كونه معدوما متن

بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتى الوجود والعدم
وهو تناقض الثانى انه لوقام بها لزم سبقها بالوجود كما فى سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود
هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام
ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضى سبق الماهية
عليه بوجود آخر وهلم جرا قيل هذا التسلسل مع امتناعه لما سيأتى من الادلة ولاستلزامه
انحصار مالايتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس
الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع
جميعا وفيه نظر لانا لانسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لايكون وراءه وجود آخر بل كل جميع
فرضت معروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات
الى وجود لايكون بينه وبين الماهية وجود آخر الثالث ان وجود الشئ لوكان زائدا عليه لما كان
الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشئ بنقيضه
وكون مالا ثبوت له فى نفسه ثابتا فى محله الرابع انه لوقام بالماهية لكان موجودا ضرورة
امتناع اتصاف الشئ بنقيضه وامتناع ان يثبت فى المحل مالا ثبوت له فى نفسه فننقل الكلام
الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شئ زائد عليه والتحقيق يقتضى رد الوجوه الاربعة
الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم فى جانبى المعروض والعارض على ما اوردنا
فى المتن تقرير الاول انه لوقام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور
او يتسلسل وتقرير الثانى ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشئ بنقيضه ويثبت
فى المحل مالاثبوت له فى نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه وتتسلسل الوجودات والجواب
اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان تلاحظ
كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ونعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية لا بحسب
الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم وتلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول
ان قيامه بالماهية من حيث هى هى لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة
ليلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هى هى مالايكون الوجود او العدم
نفسها ولا جزأ منها على ماقيل فغير مفيد لان العروض كاف فى لزوم المحالات وان اريد مالايكون
موجودا ولا معدوما لابالعروض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود نقيض الوجود
بلانزاع ولااشتباه قلنا المراد مالايعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لاينفك عن احدهما فى الخارج
فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف فى لزوم المحال لانه ان قارن العدم فيناقض او الوجود
فيدور او يتسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلى ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه
بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا فتلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلى
ولا استحالة فيه لجواز ان تلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجى او ذهنى ويكون
لها وجود ذهنى لا بملاحظة العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها
الذهنى لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفى الوجود الذهنى
فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك
فى عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن الثانى انا نختار ان الوجود موجود ولا نم لزوم التسلسل
وانما يلزم لوكان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع فى غيره
والادلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شئ بالوجود فبالضرورة يكون تحققه
بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتأخر فيما بين الاشياء

بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذلامعنى له سوى مايكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشئ اما من ذاته كما فى الواجب اومن غيره كما فى الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا على ان فى قولنا تحقق الاشياء بالوجود تسامحا فى العبارة اوالوجود نفس تحقق الاشياء لاما به تحققها والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام الوجود بها عقلا واتحاد هابه هوية او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هوالعدم واللاوجود لا المعدوم واللا موجود فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذى وجود كما ان السواد ليس بذى سواد والامر كذلك ولايلزم ايضا ان يتحقق فى المحل مالا تحقق له فى نفسه لماعرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلايلزم الاتحققه فى العقل وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه امابالجسم الاسود فدور اوتسلسل واجتماع المثلين او باللااسود فتناقض وهوضعيف لان قيامه بجسم اسود به لابسواد قبله ليلزم محال وطريانه على محل لااسود يصير حال طريانه اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعى ان تعدم المعروض على العارض بالوجود ضرورى فلايصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلامحيص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو فى العروض الخارجى كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثانى بان الوجود ليس بموجود ولامعدوم وهوايضا ضعيف لماسيأتى من نفى الواسطة (قال فان قلت ٨) يريد تحقيق مذاهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء على وجه لايخالف بديهة العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان هوالحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود فى العربية ولفظ هستى فى الفارسية الى غير ذلك من اللغات مشترك بين معان لاتكاد تتناهى من الموجودات ومن مذهب المتكلمين ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالها ومن مذهب الحكماء انه كذلك فى الممكنات وفى الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان وذهب صاحب الصحايف الى ان منشأ الاختلاف هواطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع الاختلاف وهذا فاسد اما اولا فلان احتجاج الفريقين صريح فى ان النزاع فى الوجود المقابل للعدم وهومعنى الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود بين الوجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وماهيته مما لايتصور فيه فائدة فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج عليه فنقول ادلة القائلين بان وجود الشئ زائد عليه لايفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشئ هو المفهوم من ذلك الشئ من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لايقبله العقل وان وقع فى كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشئ نفس ذاته لايفيد سوى ان ليس للشئ هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشئ هو المفهوم من ذلك الشئ فان هذا بديهى البطلان فاذن لايظهر من كلام الفريقين ولايتصور من المنصف خلاف فى ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اى عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لاعينا اى بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية

٨ لاخفاء فى ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الانسان مثلا وليس لفظ الوجود ومايرادفه من جميع اللغات موضوعا بالاشتراك لمعان لاتكاد تتناهى واحتجاج الفريقين يشهد بان النزاع فى الوجود بمعنى الكون وليس ناشئا عن ان الوجود كما يطلق على الكون يطلق على الذات على ان مفهوم الذات ايضا معنى مشترك فاوجه هذا الاختلاف قلت مضمون ادلة الجمهور ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية المتصفة به وادلة الشيخ ان ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احداهما بالاخرى كالجسم مع البياض فلا خلاف فى ان الوجود زائد ذهنا بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس لاعينا بان يكون للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والبياض فعند التحرير لايبقى نزاع ويظهر ان جعل الاشتراك لفظيا مكابرة ولايتفرع على الوجود الذهنى سوى ان للمثبت ان يقول زائد فى العقل وعلى النافى ان يقول عقلا اوفى التعقل وليس له نفى التغاير العقلى والاشتراك المعنوى كما فى سائر المفهومات الكلية سيما المنفية فان التعقل عندهم لايقتضى الثبوت ولهذا جرت كلمة الجمهور ومنهم على انه مشترك معنى زائد ذهنا متن

متميزة يقوم احداهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير المبحث وبيان المراد ان الزيادة فى التصور اوفى الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما فى مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع فى الوجود الذهنى فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان فى العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لاتغاير ولاتمايز فى الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر فيتحقق التمايز وفيه نظر لانه لانزاع للقائلين بنفى الوجود الذهنى فى تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم فى كون التعقل بحصول شئ فى العقل وفى اقتضائه الثبوت فى الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفى الوجود الذهنى نفى التغاير بين الوجود والماهية فى التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفى الاشتراك المعنوى بان يعقل من الوجود معنى كلى مشترك بين الوجودات كما لاينفى تغاير مفهوم الانسان لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان لمفهوم الامتناع ولااشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لايقولوا الوجود امر زائد فى العقل والمعنى الكلى المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا وفى التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير مايفهم من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفى الوجود الذهنى على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذى ذكرنا (قال هذا فى الممكن ٣) يعنى ان ماذكر من عدم تحقق الخلاف فى زيادة الوجود على الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفى كونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية انما هو فى الممكن واما فى الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما فى الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده اومحل يقوم به فى العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها فى كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لايقوم بماهية ولو فى العقل كما فى وجود الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لوكان له ماهية ووجود فان كان الواجب هوالمجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية فى تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية ولو فى العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غنى فى التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب مخالف لسائر الوجودات بالحقيقة وان كان مشاركا لها فى وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجى غير مقوم وهذا لايوجب التركيب ولاالافتقار كما انكم اذ جعلتموه ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتبارى محض وحين اعترض بانه لم لايجوز ان تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقايق المتحققة بنفسها الغنية عماسواها امرا غير الوجود اجابوا بان المتحقق بنفسه الغنى عماسواه لايجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود فى التحقق الى الوجود ضرورى وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد لايتكثر ولايصير حصة حصة الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج وذاك اذلا معنى للمقيد سوى المطلق مع قيد الاضافة اجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقايق متكثرة بانفسها لابمجرد عارض الاضافة لتكون

٣ واما فى الواجب فعندنا له حقيقة يزيد عليها وجودها الخاص ذهنا كما فى الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة الوجود الخاص القائم بالذات المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات المعبر عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا اذ فى الماهية مع الوجود شائبة التركيب والاحتياج ولاكذلك الوجود الخاص مع المطلق فانه كون خاص متحقق بنفسه قائم بذاته غنى فى التحقق عن المطلق وغيره وانما يقع المطلق عليه وقوع لازم خارجى غير مقوم ولا يتصور هذا فى غير الوجود لان احتياجه فى التحقق الى الوجود ضرورى ومبنى هذا على ان الوجودات متخصصة متكثرة بانفسها مشتركة فى عارض هو مفهوم الكون كنور الشمس والسراج وبياض الثلج والعاج لكن لما لم يكن لها اسامى مخصوصة توهم ان تخصصها وتكثرها بمجرد الاضافة الى المحال كما فى بياضات الثلوج متن

متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركات فى عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين فى العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين فى الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى اقسام الممكن واقسام العرض وغير ذلك توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك والانصاف ان ما ذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق فى وجود الواجب والممكن ومحتمل فى مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار واما فى مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا (قال فان قلت ٣) لما لاح من كلام الفارابى وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام المشترك المقابل للعدم على ما لخصه الحكيم المحقق اعترض الامام بان فيه اعترافا بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية وقد سبق ان النزاع فى الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة ان فى كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذى هو الكون فى الاعيان صرح بعض من حاول تلخيص كلام الحكماء بان الحصة من مفهوم الكون فى الاعيان زائد على الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذى هو نفس ماهية الواجب فتأكد الاعتراض بان الوجود الخاص الذى هو الحصة من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب كما فى الممكنات ويلزم منه ان يكون فى الواجب وجودان عارض ومعروض وفى الممكن كالانسان مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون وامر ثالث هو ما صدق عليه الوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل به احد ولم يقم عليه دليل واذا اعتبر هذا ببياض الثلج لزم ان يكون فيه بياض عارض هو الحصة من مفهوم البياض وآخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص والجواب ان معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات المخالفة وكما لا نزاع لهم فى زيادة مفهوم الكون فكذا فى الحصة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم الكون معلوم بل بديهى وكذا قيد الوجوب مثلا وانما النزاع فى ان يكون لوجوده الخاص ماهية مغايرة له بحسب المفهوم كما فى الممكنات واذا تقرر انه لا معنى للحصة من مفهوم العام الا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل من قال بكون الوجود مقولا على الوجودات بالتشكيك وان المقول بالتشكيك لا يكون ماهية اوجزء ماهية لما تحته بل عارضا فقد قال بان فى الممكن امرا وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذى به تحققه فى الاعيان بل نفس تحققه وكل دليل على ذلك فقد دل على هذا الا ان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس فى الخارج للانسان مثلا امر هو الماهية وآخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجودان على انا لو فرضنا كون وجوده زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما فى بياض الثلج لم يلزم ذلك لان مفهوم العام او الحصة منه صورة عقلية محضة ولو سلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضرورى فمن اين يلزم فى الانسان وجودان وفى الثلج بياضان (قال ثم ان جمعا ٨) قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما فى ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص

٣ لو كان المطلق عارضا لها لكان فى كل منها حصة من مفهوم الكون كما هو شأن الاعراض العامة فتكون الحصة من مفهوم الكون زائدا على ما هو حقيقة الواجب كما فى الممكنات ويلزم فيه وجودان معروض وعارض وفى الممكن وجودان وماهية وعلى هذا فى الثلج بياضان وهذا مما يكذبه العقل والحس قلت لا نزاع لهم فى زيادة الحصة من مفهوم الكون على الوجود الخاص الذى هو حقيقة الواجب اذ لا فرق بين مفهوم الكون والحصص منه الا بمجرد اعتبار الاضافة وانما نزاعهم فى ان يكون له ماهية يزيد عليها الوجود الخاص فى التعقل وثبوته وبعد القول بالتشكيك فمغايرة الوجودات المخصصة من مفهوم الكون ضرورى لكن بحسب العقل دون الخارج لما تقرر من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات على ان الحصص من مفهوم العام صور عقلية لا تحقق لها فى الاعيان فلا يلزم للممكن وجودان ولا فى الابيض بياضان متن

٨ من المتفلسفة والمتصوفة توهموا ان فى الوجود الخاص مع المطلق ايضا شائبة التركب والاحتياج فذهبوا الى ان حقيقة الواجب هو مطلق الوجود وانه ليس معنى كليا يتكثر الى الجزئيات بل واحد بالشخص موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر فى الموجودات بواسطة الاضافات ومعنى قولنا الواجب موجود انه الوجود والممكن موجود انه ذو الوجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وادعوا ان قول الحكماء هو الوجود البحت ٨

لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلى لا تحقق له فى الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتناهى والواجب موجود واحد لا تكثر فيه اجابوا بانه واحد شخصى موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر فى الموجودات بواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا نسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس فموجود آخر وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل وجود حتى وجود القاذورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له الا فى الذهن ضرورى وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا فى ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه فى تعقله واما اذا كان عارضا فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه اى عدمه فيكون واجبا فمغالطة وانما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذى هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والقابلية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطأة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التى لا تحقق لها فى الاعيان ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان فى مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اى الوجود الصرف الذى لا تقييد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر فى نفسه انما هو عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده فالوجود بالقياس الى الشئ العادم كماله قد يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم بحيث لا عدم لا شر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجود مساو فى القوة لموجود آخر ممانع له والوجود وان فرضنا كونه موجودا بمعنى المعروضية للوجود فلا يتصور ان يمانعه شئ من الموجودات وعند الخاص لما شارك شيئا آخر فى الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغنى فى قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا تقوم لشئ بدونه ولو سلم فلا يتصور وجودى يعاقبه ولا يجامعه ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل لانه بسيط لا جزء له عينا ولا ذهنا والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل فى الخارج ان كان التركيب خارجيا وفى الذهن ان كان ذهنيا ولان جزءه ان كان وجودا او موجودا لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان عدما او معدوما لزم تقدم الشئ بنقيضه ولان الجنس يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود اذ ما من شئ الا وله وجود وفى بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغاية الامر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعانى ولا انتاج عن الموجبتين فى الشكل الثانى وتحقيقه ان لزوم هذه الامور للوجود لا يوجب كونه الواجب ما لم تتبين مساواتها الملزوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافى تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اى الامور التى يمتنع استغناؤها عن المحل عقلا ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل

٨ وبشرط لا رمز الى ذلك وكذا قولهم الوجود خير محض لا يعقل له ضد ولا مثل ولا جنس ولا فصل وانت خبير بان هذا ينافى تصريحهم بانه من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه خارجا من المعقولات الثانية اذ ليس فى الاعيان ما هو وجود بل انسان وسواد مثلا وانه ينقسم الى الواجب والممكن والقديم والحادث وانه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية والنوعية والجنسية وانه يقال على الوجودات بالتشكيك ووجوه فساد هذا الرأى اصولا وفروعا اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى متن

ومثل البياض فان قيامه بالمحل خارجي ومنها انه من المعقولات الثانية اى العوارض التى تلحق المعقولات الاولى من حيث لا يحاذى بها امر فى الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقايق الاشياء عند حصولها فى العقل وليس فى الاعيان شئ هو الوجود او الذاتية او العرضية مثلا وانما فى الاعيان الانسان والسواد مثلا وههنا نظر من جهة ان ما انساق اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام فى الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفتقرا الى سبب فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير او بالعدم فحادث والا فقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستغنى فى قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذى يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ولو سلم فالقيام ههنا عقلى والماهية تلاحظ دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن العارض وان كان لا ينفك عن وجود عقلى وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هى نفس الوجود المطلق تكثرت بالاضافة الى المحال وليست امورا متكثرة متخصصة بانفسها معروضة له وكان المراد ان الوجود المطلق يتكثر ما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك مما يستحيل فى حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبنى على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا فى الخارج ممتنع العدم لذاته ومستلزما لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الوجودات مقولا عليها بالتشكيك معدودا فى ثوانى المعقولات وكون الواجب مبدأ لوجود الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت به الشريعة (قال وما اعجب حال الوجود ٨) يتعجب من اختلافات العقلاء فى احوال الوجود ومع اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشئ ان تتبع ذاته فى الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم فى انه جزئى او كلى فقيل جزئى حقيقى لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد فى الوجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد او وجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق انه كلى والوجودات افراده ومنها اختلافهم فى انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم فى انه عرض او جوهر او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الممكن الموجود وهذا هو الحق وفى كلام الامام ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يتقوم بنفسه بل بمحله المستغنى عنه فى تقومه ولا يتصور استغناء شئ فى تقومه وتحققه عن الوجود ومنها اختلافهم فى انه موجود اولا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتبارى محض لا تحقق له فى الاعيان اذ لو وجد فاما ان يوجد بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه فى الوجود انه الوجود وفى غيره انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيتقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال ولان ما ذكر فى زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية ونشك فى وجودها وجار بعينه فى وجود الوجود فانا نعقل الوجود ونشك فى وجوده فلو وجد لكان وجوده زائدا وتسلسل وبهذا يتبين بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانا بعد ما نتصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده فى الاعيان فيكون وجوده زائدا ويتسلسل ولا محيص الا بان الوجود المقول على الوجودات اعتبار عقلى كما سبق وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة على ما سيأتى ومنها اختلافهم

٨ اطبقوا على انه بديهى لا اعرف منه ثم اختلفوا فى انه جزئى او كلى واجب او ممكن عرض او لا عرض ولا جوهر موجود او اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان او واسطة وافراده عين الماهيات او زائدة ولفظه مشترك او متواطئ او مشكك والله الهادى متن

فى ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زائدة عليها كما سبق ومنها اختلافهم فى ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعرى او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا او مشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لا على السواء وهو الحق (قال المبحث الثالث الوجود ٢) على مراتب اعلاها الوجود فى الاعيان وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذى به تحقق ذات الشئ وحقيقته بل نفس تحققها ثم الوجود فى الاذهان وهو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشئ بمعنى انها لو تحققت فى الخارج لكانت ذلك الشئ كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر ثم الوجود فى العبارة ثم فى الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشئ وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد فى اللفظ صوت موضوع بازائه وفى الخط نقش موضوع بازائه اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود فى الاعيان والكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فالذهنى على العينى واللفظى على الذهنى والخطى على اللفظى فتحقق ثلاث دلالات اوليها عقلية محضة لا يختلف منها بحسب اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال ولا المدلول اذ باى لفظ عبر عن السماء فالموجود منها فى الخارج هو ذلك المشخص وفى الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له والاخريان اعنى دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ وضعيان يختلف فى الاولى منهما الدال بان يعين طائفة لفظا كالسماء وطائفة اخرى لفظا آخر كما فى الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف فى الثانية اعنى دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لا يختص بحالة اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السماء يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات فى الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشئ بحيث يفهم منه شئ آخر فاذا عبرت فيما بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها كان بمنزلة ان يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا المراد انه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل فى الذهن هو الصور ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا العالم حادث فالحاصل فى الذهن صورة العالم وصورة الحدوث وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود فى الخارج فان قيل نحن قاطعون بان الواضع انما عين الالفاظ بازاء ما نعقله من الاعيان وللدلالة عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور الذهنية نعم اذا لم يكن للمعقول وجود فى الخارج كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها كالمعدوم والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصورة الذهنية فانه مما يكاد يقضى به بديهة العقل ولما كان عند سماع اللفظ ترتسم الصورة فى النفس فيعلم ثبوت الحكم لما فى الخارج جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر والحكمة فيه قلة المؤنة حيث اكتفى بحفظ صور متعددة تترتب ترتب الحروف فى الالفاظ من غير احتياج الى ان يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة (قال ويستدل ٧) كون العلم تصديقا بما لا تحقق له فى الاعيان مقتضيا لثبوت امر فى الذهن ظاهر يجرى مجرى الضروريات فمن ههنا زعم بعضهم ان انكار الوجود الذهنى انكار للامر الضرورى واستدل المثبتون بوجوه الاول انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له فى الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشئ لما لا ثبوت له فى نفسه بديهى الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات لتصح هذه الاحكام واذ ليس فى الخارج

٢ يتناول عينيا او ذهنيا او لفظيا او خطيا والاول متأصل يكون الموجود به حقيقة الشئ والثانى غير متأصل بمنزلة الظل من الجسم يكون الموجود به صورة الشئ والاخيران مجازيان يكون الموجود بهما اسم الشئ وصورة اسمه والكل لاحق دلالة على السابق الا ان الاولى عقلية لا يختلف فيها الطرفان والاخريان وضعيتان يختلف فى اوليهما الدال فقط وفى ثانيهما الطرفان جميعا متن

٧ على تحقق الذهنى بانا نحكم ايجابا على ما لا ثبوت له فى الخارج كالممتنعات مع استحالة الاثبات لما لا ثبوت له وبانا نجد من المفهومات ما هو كلى يمتنع بكليته فى الخارج ومن القضايا حقيقية لا يقتصر الحكم فيها على الموجود فى الخارج واعترض بانه يكفى فى الايجاب تميز الموضوع عند العقل وهو معنى التعقل فيرجع الكل الى ان الفهم والتعقل يقتضى الثبوت فى العقل وفيه النزاع والجواب ان اقتضاء التعقل والتميز اضافة بين العاقل والمعقول ضرورى ولا تعقل الاضافة الى النفى الصرف بل لا بد من ثبوت ما واذ ليس فى الخارج ففى العقل فان قيل يجوز ان يقوم بنفسه كالمثل المجردة لافلاطون والمعلقة لغيره او ببعض المجردات كصور الكائنات بالعقل الفعال عند الفلاسفة قلنا معلوم بالضرورة ان الممتنع بل المعدوم سيما ما ليس من قبيل الذوات لا يقوم بنفسه ولا ببعض المجردات بهويته بل بصورته وفيه المدعى من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة لا من جهة استلزامه ان المعقولات نوعا من التميز غير التميز بالهوية الخارجية سواء اخترعه العقل او لاحظه من محل اخر لان اقتضاء التميز الثبوت فى العقل اول المسئلة متن

فى الذهن وتقرير آخر ان من الموجبات مالا تحقق لموضوعه فى الخارج والموجبة تستدعى وجود الموضوع فى الجملة فيكون فى الذهن وما يقال انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية فمعناه احكام ايجابية ولايرد عليه انه ان اريد الثبوت فى الخارج فمحال اوفى الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت فى الجملة وكونه منحصرا فى الخارجى والذهنى لايستلزم ان يراد احدهما ليلزم المحال اوالمصادرة الثانى ان الكلى مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلى ثابت وليس فى الخارج لانكل ماهو فى الخارج مشخص فيكون فى الذهن الثالث انمن القضايا موجبة حقيقية وهى تستدعى وجود الموضوع ضرورة وليس فى الخارج لانه قدلايوجد فى الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لاتنحصر الاحكام فى الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متناه اوحادث اومركب من اجزاء لاتتجزا الى غير ذلك من القضايا المستعملة فى العلوم فالحكم على جميع الافراد لايكون الا باعتبار الوجود فى الذهن وفى المواقف مايشعر بان قولنا الممتنع معدوم قضية حقيقية وليس كذلك فى اصطلاح القوم واعترض بانا لانسلم ان الايجاب يقتضى وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته فى نفسه قلنا معنى الايجاب ان ماصدق عليه الموضوع هوماصدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانماذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهنى بل اللازم هوتميز الموضوع والمحمول عندالعقل بمعنى تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلاثة الى انانتصور ونفهم امورا لاوجود لها فى الخارج فتكون ثابتة فى الذهن لان تعقل الشئ انمايكون بحصوله فى العقل بصورته ان كان من الموجودات العينية والا فبنفسه وهذا نفس المتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول فى العقل انماهو رأى القائلين بالوجود الذهنى والالكان العلم بشئ ما كافيا فى اثبات المطلوب والجواب انه لابد فى فهم الشئ وتعقله وتميزه عندالعقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشئ فى العقل اوعن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول اوعن صفة ذات تعلق والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة فلابد للمعقول من ثبوت فى الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما الممتنعات فى الخارج تعين كونه فى الذهن فان قيل فى رد هذا الجواب ان المعقولات التى لا وجود لها فى الخارج لايلزم ان تكون موجودة فى الذهن لجواز ان تكون قائمة بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية على ماسيأتى فى بحث الماهية وكالمثل المعلقة التى يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود شبحا فى عالم المثال ليس بمعقول ولامحسوس على ماسيأتى فى آخر المقصد الرابع اوقائمة ببعض المجردات كما تدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات فى العقل الفعال وينبغى ان يكون هذا مراد الامام بالاجرام الغائبة عنا ولا فقيام المعدومات بالاجسام ممالايعقل قلنا الكلام فى المعدومات سيما الممتنعات ولاخفاء فى امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولابالعقل الفعال بهوياتها اذلا هوية للممتنع بل غاية الامر ان يقوم به تصورها بمعنى تعقله اياها وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة فى العاقل فترتسم الصورة فى القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهنى ثم اذاكان طريق التعقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها فى العقل وذكر صاحب المواقف ان المرتسم فى العقل الفعال ان كان الصور والماهيات الكلية يثبت الوجود الذهنى اذغرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترع العقل تلك الصور اولاحظها من موضع آخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة فى العقل هو اول المسئلة (قال تمسك المانعون ٢)

٢ بان اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة وحصول السموات فيه بديهى الاستحالة وبانه لو وجد فى الذهن مالاتحقق له فى الخارج اوجد فيه لان الموجود فى الموجود فى الشئ موجود فيه ورد بان ذلك فى الوجود المتأصل فالحار مايقوم به هوية الحرارة لاصورتها والمحال حصول هويات السموات فى الذهن لاصورها والحاصل فى الذهن صورة المعدوم وفى الخارج هوية الذهن بخلاف وجود الماء فى الكوز والكوز فى الدار متن

لما كان مبنى الوجود الذهنى على استلزام التعقل اياه اقتصر المانعون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول لوكان تصور الشئ مستلزما لحصوله فى العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا وباردا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل بماهو من خواص الاجسام الثانى انه يلزم ان تحصل السموات بعظمها فى العقل عند تعقلها وفى الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها فى الخارج لكونها موجودة فى العقل الموجود فى الخارج مع القطع بان الموجود فى الموجود فى الشئ موجود فى ذلك الشئ كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذى به الهوية العينية وغير المتأصل الذى به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ماتقوم به هوية الحرارة لاصورتها والتضاد انما هو بين هويتى الحرارة والبرودة لاصورتيهما والذى علم بالضرورة استحالة حصوله فى العقل والخيال هو هويات السموات لاصورها الكلية اوالجزئية والموجود فى الموجود فى الشئ انما يكون موجودا فى ذلك الشئ اذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء فى الكوز والكوز فى البيت بخلاف وجود المعدوم فى الذهن الموجود فى الخارج فان الحاصل فى الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متأصل ومن الذهن فى الخارج هوية والوجود متأصل وبالجملة فماهية الشئ اعنى صورته العقلية مخالفة لهويته العينية فى كثير من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للآثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت فى الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد مايقال ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزمت المحالات والا لم تكن صورة لها (قال المبحث الرابع ٣) قد اختلفوا فى ان المعدوم هل هو ثابت وشئ ام لا وفى انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات اعنى اثبات الامرين اونفيهما اواثبات الاول ونفى الثانى اوبالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا اولا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة اولا والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفى فكما ان المنفى ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لاواسطة بين الثابت والمنفى فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شئ وبالعكس ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد فى المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة فى الصدق فيكونان متباينين ولهم تردد فى اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتدبها بخلاف قولنا السواد شئ فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق فى الخارج اوالذهن فموجود وثابت وشئ والا فمعدوم ومنفى ولاشئ واما المخالفون فمنهم من خالف فى نفى الواسطة واليه ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضى ومن المعتزلة ابوهاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت اى فى الخارج لان مبنى الكلام على نفى الوجود الذهنى والا فالمعلوم موجود فى الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لاتكون موجودة ولامعدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة مالا يعلم ولايخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهى لاتكون الا موجودة اومعدومة بل لامعنى للموجود الاذات لها صفة الوجود والمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة لايكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم بموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لاحالا وبقولهم لاموجودة عن الصفات

ظ المحاكاة

٣ الوجود يرادف الثبوت ويساوق الشيئية والعدم يرادف النفى فلا المعدوم ثابت ولابينه وبين الموجود واسطة وخولف فى الامرين افرادا وجمعا فقيل المعلوم امالاثبوت له وهو المعدوم اوله ثبوت باعتبار ذاته وهو الموجود اوتبعا لغيره وهو الحال فهو صفة لموجود لاموجودة ولامعدومة فتتحقق الواسطة وقال جمهور المعتزلة ان كان له كون فى الاعيان فموجود والا فمعدوم وان كان له تحقق فى نفسه فثابت والا فنفى والموجود اخص من الثابت والمنفى من المعدوم فالمعدوم قد يكون ثابتا ولاواسطة بينه وبين الموجود وقال بعضهم ان كان له كون فى الاعيان فاما بالاستقلال وهو الموجود اوبالتبعية وهو الحال والا فمعدوم امامتحقق فى نفسه فثابت اولا فنفى فالمعدوم ثابت بينه وبين الموجود واسطة متن

الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولامعدومة عن الصفات السلبية قال الكاتبي وهذا الحد لايصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم قلنا انما يتم هذا الاعتراض لوثبت ذلك من ابي هاشم والافن المعتزلة من لايقول بالحال ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه ثم قال واول من قال بالحال ابوهاشم وفصل القول فيه بان الاعراض التي لاتكون مشروطة بالحيوة كاللون والرائحة لاتوجب لمن قامت به حالا ولاصفة الا الكون فانه يوجب لمحله الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحيوة فانها توجب بمحالها احوالا كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية وزعم القاضي وامام الحرمين ان كل صفة فهي توجب للمحل حالا كالكون الكائنية والسواد الاسودية والعلم العالمية ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم ولاواسطة بينهما وباعتبار اخر المعلوم ان كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت والافنفي وكل ماله كون في الاعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكل مالا تقرر له في نفسه لاكون له في الاعيان وليس كل مالاكون له لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لامنفيا بل ثابتا ومنهم من خالف في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان له ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فنفي فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو الحال وظاهر العبارة يوهم ان الثابت قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال بخلاف المعدوم والمعدوم يشمل المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للنفي على ماصرح به في تلخيص المحصل من ان القائلين بكون المعدوم شيئا لايقولون للممتنع معدوم بل منفي كان الاولى في هذا التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فنفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم السابق انه ان لم يتحقق فنفي وان تحقق فثابت وح ان كان له كون في الاعيان فموجود والافمعدوم (قال لنا في المقامين ٤) اي في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة فانها قاضية بذلك اذلايعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا اوخارجا ومن العدم الانفي ذلك والشيئية تساوق الوجود فالثابت في الذهن او الخارج موجود فيه وكما لاتعقل الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم والمنازع مكابر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم من النفي وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم لتكون الصفة واسطة اصطلاح لامشاحة فيه (قال واستدل ٧) منا من جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه الاول لوكان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة في شئ من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا وجه اللزوم ان التأثير امافي نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية واما في الوجود وهو حال اما على المثبتين فالزاما واما على النافين فاثباتا بالحجة على ماسيأتي والاحوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها ولان عدم توقف اسودية السواد وعالمية من قام به العلم على تأثير القدرة ضروري واما التمسك بانه لوكان مثل عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون العلم والحركة ويؤدي الى ابطال القول بالاعراض فلايخفى ضعفه ثم نفي المقدورية لايستلزم ثبوت الازلية ليلزم ازلية الوجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لايتوقف على غيرهما لانهم يجوزون الثبوت بلاعلة او بعلة غيرقادرة واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون

٤ الضرورة فانه لايعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا اوخارجا ومن العدم الا نفي ذلك ولايتصور بينهما واسطة

متن

٧ بوجوه الاول ان ثبوت المعدوم ينافي المقدورية لان الذات ازلية والوجود حال لايتعلق به قدرة الثاني ان العدم صفة نفي فينتفي الموصوف به الثالث ان ثبوت الذوات عندكم ليس من الغير فيلزم تعدد الواجب الرابع انها غير متناهية مع ان الموجود منها متناه فالكل اكثر من الباقية على العدم بمتناه فتكون متناهية الخامس ان المعدوم ان كان مساويا للنفي او اخص منه لم يكن ثابتا وان كان اعم منه لم يكن نفيا صرفا والالمابقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وهو صادق على النفي فيلزم ثبوته وهو محال ورد الاول بجواز ان يكون اتصاف الذات بالوجود حادثا بالقدرة فان قيل هو نفي والالزم التسلسل واتصاف المعدوم بالوجود اجيب بمنع استحالة التسلسل في الثابت واتصاف الثابت بالوجود والثاني بمنع الاولى ان اريد صفة هي نفي والثانية ان اريد صفة منفية والثالث بان الواجب مايستغني عن الغير في وجوده لا ثبوته والرابع بمنع تناهي مايزيد على الغير بمتناه بل اذا كان الغير متناهيا واثبات ذلك بالتطبيق بينه وبين الكل ضعيف والخامس بان عدم كونه نفيا صرفا لايستلزم كونه ثابتا صرفا بل قد وقد فلا يصدق الا بعض المعدوم ثابت فلايلزم ثبوت المنفي فان قيل المراد انه لوكان اعم لكان متميزا عن الخاص فيكون ثابتا الزاما قلنا فيلغوا اكثر المقدمات

متن

تأثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود لايقال الاتصاف منتف اما اولا فلانه لوثبت لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل واما ثانيا فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط والالزم اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود لاتكون بحسب الخارج الامعدومة اذ الماهية من حيث هي هي انما هي في التصور فقط لانا نجيب عن الاول بانه لوسلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلانم استحالة التسلسل في الثابتات وانما اقام الدليل عليه في الموجودات وعن الثاني بانا لانم استحالة اتصاف المعدوم الثابت بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موجودا بذلك الوجود كالجسم الغير الاسود يتصف بالسواد ويصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت في الخارج وهذا ماذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود وايضا لما اعتقدوا ان الوجود صفة تطرأ على الماهية وتقوم بها ولم يتصور ذلك في النفي الصرف انتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويجوز العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والالكان ثبوتها ثبوته وارتفاعها ارتفاعه الثاني ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو صفة ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفي فلانم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم لوكان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شئ وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فظاهر ان المتصف به لايلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث لوكانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها لكانت واجبة اذلامعنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب وتقريرهم انها لوكانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب او ممكن فيكون محدثا مسبوقا بالنفي فتكون الذوات من حيث هي مسبوقة بالنفي وهو مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لاينفي كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب مايستغني عن الغير في وجوده لافي ثبوته الذي هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهذا محال لان القدر الذي خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون الكل اكثر من القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه وهو القدر الذي دخل في الوجود فيكون الكل متناهيا بكونه زائدا على الغير بقدر متناه واجيب بانا لانم ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك لوكان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل هي اقل من الكل قطعا فينقطع عند التطبيق التناهي ويلزم تناهي الكل فالجواب النقض بمراتب الاعداد ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولوسلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها الخامس ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه او اعم اذلاتباين لظهور التصادق فان كان مساويا له او اخص صدق كل معدوم منفي ولاشئ من المنفي بثابت فلاشئ من المعدوم بثابت وان كان اعم لم يكن نفيا صرفا والا لمابقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ماصدق عليه الامر الثابت ثابت وهو باطل ضرورة استحالة صدق احد النقيضين على الآخر هذا تقرير الامام على اختلاف

عباراته وقد اعتبر في بعضها النسب فيما بين العدم والنفي ثم قال واذا لم يكن العدم نفيا صرفا بل ثابتا وهو صادق على النفي انتظم قياس هكذا كل نفي عدم وكل عدم ثابت فكل نفي ثابت وهو مح واجيب عنه بعبارات محصلها انا لانم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة و بعضها منفيا كالممتنعات وهذا القدر كاف في الفرق وح لايصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا وزعم صاحب المواقف ان الاستدلال الزامي تقريره انه لوكان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من المنفي وكان متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على المنفي فيكون ثابتا ضرورة ان ماصدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت ولاخفاء في ان الجواب المذكور لايتأتى على هذا التقرير فمن اورده لم يتفطن لمراد المستدل وكون كلامه الزاميا فنقول الجواب المذكور انما ورد على تقرير الامام ولا اثر فيه لحديث الالزام على انه لوقصد ذلك لكانت اكثر المقدمات لغوا اذ يكفي ان يقال لولم يكن المعدوم والمنفي واحدا لكان المنفي متميزا عنه وكان ثابتا على ان الحق انه لاتعلق لهذا الالزام بكون المعدوم ثابتا اذ يقال لوكان المنفي مباينا للموجود كان متميزا عنه وكان ثابتا وليت شعري كيف جعل خصوص المعدوم مستلزما لكونه منفيا وعمومه مستلزما لكونه ثابتا مع قيام التميز في الحالين فان قيل على التقريرين لماكان زعم الخصم ثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكليف ليفرع عليه ثبوت المنفي وهلا قال من اول الامر لوكان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفي لزم ثبوته قلنا زعمه ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا يشير قول المواقف لوكان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم باعادة لفظ المعدوم دون ضميره الاترى ان مآل كلامه انه لوكان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا فلولم يرد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا ومما يجب التنبه له ان المراد بالاعم في تقرير الامام مايشمل العموم المطلق والعموم من وجه لئلا يتم الحصر وفي تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق ويبين الملازمة بانه صادق على كل منفي (قال تمسك المخالف ٦) القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومرادا فيتميز عن غير المراد ومقدورا فيتميز عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عند العقل لايتصور الا بالاشارة العقلية بهذا وذاك والاشارة تقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفي الصرف الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي على ماسيأتي فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لوكان التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد وعن الثاني انا لانم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل ثم لاخفاء في ان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منتفية قطعا وان مثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق من المركبات الخيالية متميز وممكن مع انها غير ثابتة وفاقا فيورد بالاول معارضة اونقض على الوجه الاول وبالثاني على الوجهين وقد يورد النقض بالاحوال من الوجود وغيره فانها مع تميزها ليست بثابتة في العدم اذلا عدم لها ولا وجود لما سبق من ان الحال صفة للموجود لاموجودة ولا معدومة وفيه نظر لان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان موجودا ففي الوجود او معدوما ففي العدم اولا موجودا ولا معدوما ففي تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة العدم اصلا فمن اين يلزم ثبوتها في العدم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد

٦ بوجوه الاول ان المعدوم متميز لانه معلوم ومراد ومقدور وكل متميز ثابت لان التميز انما يكون بالاشارة العقلية والاشارة الى النفي الصرف محال الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان ثبوتي قلنا كل من التميز والامكان عقلي يكفيه ثبوت المتميز والممكن في الذهن ولو اقتضيا الثبوت عينا لزم ثبوت الممتنعات لتميزها والمركبات الخياليات لتميزها وامكانها الثالث ان معنى ثبوت المعدوم ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه اذ لوكان ذلك بالغير لزم ارتفاعه بارتفاع الغير فلايبقى السواد الموجود سوادا ح قلنا م اذ كما ترتفع سواديته يرتفع وجوده فان قيل فلا يكون السواد سوادا وهو محال قلنا بمعنى السلب فيمتنع الاستحالة او بمعنى العدول بان تتصور ماهية السواد مع كونها لا سوادا فيمتنع الملازمة فان قيل السواد سواد وان لم يوجد الغير ضرورة ان لكل شئ ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ماعداه قلنا قطع النظر عن الشئ لايوجب انتفاءه متن

المعدوم مثلا سواد في نفسه سواء وجد الغير اولم يوجد وبيانه ظاهر لانه لوكان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه يستلزم ان لايبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو محال والجواب انا لانم استلزامه ذلك وانما يلزم لوكان وجود السواد باقيا عند ارتفاع موجب السوادية وهو ممنوع لم لايجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة للوجود ولازمها فان قيل لوارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لايكون السواد سوادا وهو بديهي الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اي ليس السواد المعدوم سوادا فلانم استحالته وان اريد العدول اي السواد المتقرر في نفسه لاسواد فلانم لزومه وانما يلزم لوكان السواد متقررا في نفسه حينئذ فان قيل لكل شئ ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه لازما كان اومفارقا فيكون السواد سوادا سواء وجد غيره اولم يوجد قلنا لايلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا نظر الى الغير اولم ينظر وقطع النظر عن الشئ لايوجب انتفاءه ليلزم كون السواد سوادا وجد الغير اولم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لامع انتفائه (قال هذا في الشيئية ٩) يعني ان ماذكرنا من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشئ حقيقة فبحث لغوي يرجع فيه الى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظرا الى الاستعمالات فعندنا هو اسم للموجود لماتجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولانزاع في استعماله في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا لاينفي الاستعمال المجازي بل الحقيقي وماذكره ابو الحسين البصري والنصيبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان يكون المستحيل شيئا وهم لايقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ماسيأتي او يمنع عدم قولهم باطلاق الشئ عليه فقد ذكر جارالله انه اسم لمايصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذي لاقائل به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لماليس بمستحيل موجودا كان او معدوما ومانقل عن ابي العباس الناشي انه اسم للقديم وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه لايقبله اهل اللغة ولاتقوم عليه شبهة لامن جهة وقوع استعماله في غير ماذكره كل منهم فان له ان يقول هو مجاز كما نقول نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا لشئ وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام فلابد من الرجوع الى امر آخر من نقل اوكثرة استعمال او مبادرة فهم اونحو ذلك (قال احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا ٨) لكان له وجود وتسلسل ولامعدوم والا لاتصف بنقيضه اي بما يصدق عليه نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للوجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاوجود واجاب صاحب التجريد بان الوجود لايرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلايكون احدهما ولايخفى مافيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان تكون قسما من الثابت والوجود ليس بثابت كما انه ليس بمنفي وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلا من الثبوت والنفي ليس ثابتا ولامنفيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر اشد من الجرم لان ما ذكرنا قول بالواسطة بين الثابت والمنفي بارتفاع النقيضين واجاب الامام بانا نختار ان الوجود موجود ووجوده عينه لازائد ليلزم تسلسل الوجودات فامتيازه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبي هو ان لاماهية له وراء الوجود وقد يجاب بانا نختار انه معدوم واتصاف الشئ بنقيضه انما يمتنع

٩ بمعنى الثبوت العيني واما ان الشئ اسم للموجود او المعدوم اوماليس بمستحيل اوالقديم اوالحادث اوغير ذلك فلغوي والمرجع الى النقل والاستعمال متن

٨ تسلسل ولامعدوم والا اتصف بنقيضه والقول بانه لايرد عليه القسمة اعتراف بالواسطة قلنا موجود ووجوده عينه اومعدوم وانما يلزم الاتصاف بالنقيض لوكان الوجود عدما اوالموجود معدوما الثاني الكلي ليس بموجود والا لكان مشخصا ولامعدوم والا لما كان جزأ الموجود وكذا حال كل جنس اوفصل مع نوعه على انه لووجد يلزم في الاعراض قيام العرض بالعرض قلنا لاتركب في الخارج اذ ليس هنا شئ هو انسان واخر خصوصية زيد ولافي السواد شئ هو لون وآخر قابض للبصر وآخر مركب منهما يقوم واحد منهما بآخر على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شئ وانما التمايز في الذهن فثبت فيه الكلي والجنس متن

بطريق المواطأة مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود ذو عدم فلانسلم استحالته فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذو الحيوان هو السواد والبياض وسائر مايقوم به من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود آخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى محق وان اريد بمعنى انه نفسه وجود فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود هذا والحق ان الشبهة قوية الثاني ان الكلى الذى له جزئيات متحققة مثل الانسان ليس بموجود والاكان متشخصا فلايكون كليا ولامعدوم والالماكان جزأ من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كالحيوان ليس بموجود لكلية ولامعدوم لكونه جزأ من الماهية الحقيقية كالانسان وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس بمعدوم لماذكر ولاموجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض قيل اى اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقيل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وقيل اى اللون بالفصل الذى هو قابض البصر مثلا لكونه المحمول وقيل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس والكل فاسد لان جزء المركب سيما المحمول عليه لايكون عرضا قائما به ولابالعكس وكذا المحمول الاعم والنعت لايلزم ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لايكون محمولا على المحل الابالاشتقاق وكذا المقوم للشئ بمعنى كونه داخلا فى قوامه كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة ليقومه ويحصله ماهية حقيقية كالفصل للجنس لايقتضى كون ذلك الشئ عرضا قائمابه سيما اذا كان محمولا الاترى ان الحيوان محمول على الانسان مقوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له علة لتحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ العروض والقيام والى ماذكرنا اشار فى المتن بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل فى شئ ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما ثبت بالدليل او يكون على طريق الالزام ولما كان ههنا تحقيق به يخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعلناه العمدة وهو ان ليس فى الخارج تمايز بين الكلى والتشخص يحصل من تركيبهما الشخص ولابين الجنس والفصل يحصل من تركيبهما النوع لظهور ان ليس فى الخارج شئ هو الانسان الكلى وآخر هو خصوصية زيد يتركب منهما زيد وكذا ليس فى الخارج شئ هو اللون وآخر هو قابض البصر وآخر مركب منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد من الثلاثة بآخر منها على مامر من التفصيل قيام العرض بالعرض بل فى الوجود امر واحد وانما التركب والتمايز بحسب العقل فقط فلايلزم منه الاكون الكلى او الجنس موجودا فى الذهن ولااستحالة فيه وانا اتعجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذى هو نقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذى ليس عندهم نقيض الموجود بل اخص منه (قال وانما يلزم الجهل٢) اعترض الامام على قولهم لاتمايز بين الاجناس والفصول فى الاعيان بل فى الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج عاد كلام مثبتى الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولاعبرة به فاجيب بان الكلام فى تصور الاجناس والفصول ولاحكم فيه تعتبر مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة فى الخارج ولاتمايز فدفع بان مراده ان هذه التصورات بل الصور ان طابقت الخارج فذاك والاكان جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون فى الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلانسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو اخذت فى الذهن على انها صور لامور متمايزة فى الخارج وان اريد بالمطابقة ان تكون بازائها هوية يكون المتحقق بها فى الخارج تلك الهوية والمتحقق من تلك الهوية فى الذهن تلك الصور فلانسلم ان المطابقة تستلزم ان يكون

٢ او اخذت فى الذهن على انها صور لامور متمايزة فى الخارج متن

هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات مختلفة على ماسيحقق فى بحث الماهية (قال ونوقض الوجهان بالحال٤) تقرير الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة فى الثبوت متخالفة بالخصوصيات فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان مابه الاشتراك مخالف لمابه الامتياز وثبوتها ليس بمنفى فيكون ثابتا ويتسلسل لماذكرتم فى الوجود وتقرير الثانى ان الحال قد يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا كان متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزأ من الثابت وكذا اذا كان جنسا لانواع واذا كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ماذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل الحال لاتقبل التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود فلايتحقق فيها مابه الاشتراك ومابه الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها ويتسلسل ولايتعين حال للكلية وآخر للجزئية اوحال للحالية وآخر للمحلية ليلزم ماذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك باعترافكم وايضا لانسلم استحالة التسلسل فى الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالته فى الموجودات قلنا قبولها التماثل والاختلاف ضرورى لان المعقول من الشئ ان كان هو المعقول من الآخر فهما متماثلان والافمختلفان وماقيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف اما حالا او صفة وعلى التقديرين فلايقوم الا بالموجود ليس بشئ لان الصفة قد تقوم بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال او صفة موجودة فممنوع واستحالة التسلسل فى الامور الثابتة مما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ماسيجئ واما ماذكره الامام من انا لو جوزناه انسد ابطال حوادث لااول لها واثبات الصانع القديم فضعيف لانا لانجوزه فى الموجودات وبه يتم اثبات الصانع وتقرير القوم فى النقض بالحال ان الاحوال متخالفة بخصوصياتها ومتشاركة فى عموم كونها حالا ومابه المشاركة غير مابه الممايزة فيلزم ان يكون للحال حال آخر الى غير النهاية ودفعه الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال آخر وذلك لانه لامعنى للحال الامالايكون موجودا ولامعدوما وهو صفة سلبية فلايكون الاشتراك فيها اشتراكا فى حال ليلزم تسلسل الاحوال ورده الحكيم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولامعدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولامعدوم فاذن الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التى يسمونها حالا وتشترك الاحوال فيه وهى لاتوصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لايفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات لانها التى تدرك بالانفراد والحال لاتدرك بالانفراد والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر اوليس (قال الثالث٢) اى من وجوه اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود والااحتاج الى ايجاد له محتاج الى آخر وهكذا الى مالانهاية له ولامعدوم والالماكان الفاعل موجدا لانه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة وكما لم يكن قبل الصدور موجدا فكذا بعده لايقال ايجاد الايجاد عينه لانا نقول مثل هذا لايصح فى الامور الموجودة لان ذلك ايجاد للمعلول وهذا ايجاد للوصف الذى هو الايجاد والجواب انا نختار انه معدوم ولانسلم لزوم ان لايكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل الايجابى لاتنافى كون الوصف الذى اخذ منه المحمول معدوما فى الخارج كما فى قولنا زيد اعمى فى الخارج واجتماع الضدين ممتنع فى الخارج مع ان كلا من العمى والامتناع معدوم فى الخارج (قال وانهم٧) اى للقائلين بكون المعدوم شيئا والحال ثابتا على هذين الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات الثابتة فى العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لاتأثير للمؤثر فى تلك الذوات لانها ثابتة فى العدم من غير سبب وانما التأثير فى اخراجها من العدم الى الوجود

٤ فان الاحوال متماثلة فى الثبوت متخالفة فى الخصوصيات فيزيد ثبوتها ويتسلسل وانها تحمل على جزئياتها فان كانت ثابتة تشخصت والا انتفت وعلى احوال هى اعراض فيقوم العرض بالعرض فان قيل الاحوال لاتقبل التماثل والاختلاف فلايزيد ثبوتها ليتسلسل ولايكون شئ منها كليا وحالا والآخر جزئيا ومحلا على ان التسلسل انما يمتنع فى الموجود دون الثابت قلنا قبول المفهومين التماثل والاختلاف ضرورى وامتناع التسلسل سيجئ متن

٢ الايجاد ليس بموجود والااحتاج الى ايجاد آخر وتسلسل ولامعدوم والالماكان الفاعل موجدا قلنا عدم مبدأ المحمول لايستلزم عدم الحمل فزيد اعمى مع ان العمى معدوم واجتماع الضدين ممتنع مع ان الامتناع معدوم متن

٧ على الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات المتحققة فى العدم غير متناهية ولاتأثير للمؤثر فيها ولاتباين بينها وانه يجوز القطع بان العالم صانعا متصفا بالحيوة والقدرة والعلم مع الشك فى وجوده متن

وعلى انه لاتباين بين تلك الذوات بمعنى انهما متساوية فى الذاتية وانما الاختلاف بالصفات لافى الحقيقة والاصح على كل ماصح على الاخر وهو باطل بالضرورة نعم افراد كل نوع متساوية فى الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز انقطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك فى وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز الشك فى وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالمتحركية والساكنية لجواز ان تتصف بذلك فى العدم فيحتاج وجودها الى دلالة منفصلة وذلك جهالة عظيمة والجواب بانا بعد ما نتصور ذاتا متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك فى ان للعالم صانعا كذلك او بانا بعد العلم بان كل ما اووجد كان صانع العالم فهو بحيث اووجد كان متصفا بتلك الصفات يجوز ان نشك فى انه موجود فى الخارج ليس بشئ لانه لايتفرع حينئذ على كون المعدوم شيئا وثابتا فى الخارج بل يصح على قول النافين ايضا الا يرى انا نستدل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود يفتقر التصديق بوجودها الى الدليل ونقطع بان شريك البارى ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المغايرة للبارى تعالى وتقدس تمتنع ان يوجد فى الخارج واعلم انهم وان جعلوا هذا التفريع متفقا عليه الا انه انما يصح على رأى القائلين بان للمعدوم صفة (قال واختلافهم ٢) من تفاريع القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم فى ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهرية والسواد بالسوادية الى غير ذلك وبما يتبع صفة الجنس كالحلول فى المحل التابع للسوادية مثلا فقال الجمهور نعم لانها متساوية فى الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها اما متماثلة فى العدم فتكون متماثلة فى الوجود لان مابالذات لايزول بالعرض واما متخالفة فتكون بالصفات ضرورة اشتراكها فى الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهر حالة الوجود ليس لانه ذات ولا لانه موجود والالكان لازما للعرض فتعين ان يكون لصفة يتصف بها فى العدم واجيب بان التساوى فى الذاتية لايمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقايق المتشاركة فى الوجود وحينئذ لايرد شئ مماذكر وذهب ابواسحق بن عياش الى انها فى العدم عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية فى الذات فاختصاص بعضها بصفة معينة لاتكون لذاته وهو ظاهر ولا لصفة اخرى والا تسلسل بل لمباين ولايجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم موردا للصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة فظهر ان مبنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بين العارض الذى هو الذات المطلقة والمعروض الذى هو الذات المخصوصة ومنها اختلافهم فى ان التحيز هل يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتى الوجود والعدم والتحيز وهو اقتضاء الجوهر حيزا ما صفة تابعة ثابتة للجوهر الموجود اى صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر فى الحيز المعين ويسمونه الكائنية معلل بالتحيز بمعنى الكون وذهب الشحام والبصرى وابن عياش الى ان الجوهرية نفس التحيز اذلامعنى للجوهرية الا التحيز بالذات ومنها اختلافهم فى ان المعدومية هل هى صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم فاثبته ابوعبدالله البصرى ونفاه غيره لانها لافتقارها الى الذات ممكن فان كان علتها الذات اوالفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لزم دوامها فلا توجد الذات وان كان هى الفاعل بالاختيار ابتداء اوانتهاء لزم حدوثها وهو محال ومنها اختلافهم فى ان الجواهر المعدومة هل هى اجسام فى العدم فنفاه الجمهور واثبته

٢ فى ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالسوادية ومايتبعها فى الوجود كالحلول فى المحل وان التحيز هل يغاير الجوهرية وان المعدوم هل له بكونه معدوما صفة وانه هل يمكن وصفه بالجسمية متن

ابوالحسين الخياط (قال ومثل تقسيم الحال ٤) من تفاريع القول بالحال تقسيمه الى حال هو معلل بصفة موجودة فى الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كلونية السواد فانها لا تعلل بصفة فى السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تعليل اختلاف الذوات فى العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة مختلفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لايجب ان يكون صفة لموجود ومنها تقسيمهم تلك الصفات فى الجواهر الى مايعود الى الجملة اعنى مجموع مايتركب عنه البنية كالحيوة ومايحتاج هو ومشروط بها كالعلم والقدرة والى مايعود الى التفصيل اى الافراد كالجوهرية والوجود والكون والكائنية وفى الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى مايتبع العرض بشرط الوجود كالحلول فى المحل (قال فان قلت ٦) لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم فى الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود جليا بل ضروريا وقد ذهب اليهما سيما الواسطة كثير من العلماء المحققين حاول التنبيه على مايصلح مظنة للاشتباه فى المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد فى الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ماسيجئ فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت فى الخارج لما رأوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهنى وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بانها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولاحصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت فى الخارج واما الثانى فهو انهم وجدوا بعض ماتتصف به الوجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد قد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما رأوا الموجود ان تتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه او وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود فى العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعانى تحققا ما فى الخارج وليست بموجودة ولامعدومة بل واسطة وسموها بالحال توضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فنحن نجد فى كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعنى الموجدية والوجود فلا تكون ح معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة (قال واما ابتناء ذلك ٢) اقول ذكر صاحب المواقف على مانطق به اصل النسخ انه يظن ظنا قريبا من اليقين ان مبنى اثبات الواسطة على انهم وجدوا من المفهومات مايتصور عروض الوجود لها فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ومنها مالا يتصور عروض الوجود لها اصلا كالاعتبارات العقلية التى تسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولامعدومة بمعنى انها ليست متحققة ولا من شأنها التحقق فعندنا تقابل الوجود والعدم تقابل ايجاب وسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا الظن لايغنى من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لايطلق عليه اصلا كما ذكره صاحب التلخيص لا اعم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لايعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال حينئذ تكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز فى التقرر والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه ينافى ماذكره فى تفسير الواسطة من انه المعلوم الذى له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره او الكائن فى الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ويمكن دفع الاخير بان المراد بالتحقق الذى يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى الوجود

٤ الى المعلل بصفة موجودة كالعالمية المعللة بالعلم وغير المعلل كلونية السواد وتعليل اختلاف الذوات بالاحوال الى غير ذلك متن

٦ بطلان ثبوت المعدوم والواسطة فى غاية الجلاء فكيف ذهب على الكثير من العقلاء قلت كان مبنى الاول على ان السواد المعدوم مثلا سواد فى الخارج لايتعلق سواديته باسباب الوجود والثانى على ان من الصفات ماقام الدليل على انها ليست بموجودة ولاسبيل الى نفيها لاتصاف الموجود بها اوجد فرض العقل اولم يوجد كالوجود والايجاد والعالمية واللونية فجزموا بانها لاموجودة ولامعدومة متن

٢ على انهم لم يجعلوا تقابل العدم والوجود وتقابل السلب والايجاب بل العدم والملكة اذ العدم ارتفاع مامن شانه الوجود فجعلوا المفهومات الاعتبارية التى لايتصور عروض الوجود لها لاموجودة ولامعدومة فانما يصح اذا لم يجعل الممتنع معدوما متن

من حيث ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل (قال المبحث الخامس٢) قد اشتهر خلاف فى تمايز
الاعدام فان اريد ان ليس التمايز امرا متحققا فى الخارج اوليست للعدمات اوالمعدومات هويات
عينية متمايزة فضرورى لايتصور فيه نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند
العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة فى نفس الامر فباطل لان عدم العلة موجب
لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود المشروط وعدم المشروط لاينافى
وجود الشرط وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد ولما
لم يكن التمايز الا بحسب التعقل الذى وقع الخلاف فى انه هل هو وجود ذهنى ام لا ذهب صاحب
المواقف الى ان الخلاف فى تمايز الاعدام فرع الخلاف فى الوجود الذهنى فمن اثبته نفاه لان
التمايز لايكون الا فى العقل اى بحسب التعقل والتصور فان كان ذلك بوجود فى الذهن على ما هو
رأى المثبتين لم يتصور معدوم مطلقا اى معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله
وجود ذهنى فلا يكون التمايز الا للموجودات ومن نفاه اثبته لان الاعدام وليست لها شائبة
الوجود متمايزة فى التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى
يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال
فى بيان التفرع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعى ثبوت الموصوف به فمن
اثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهنى وان كانت هى
اعداما فى انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا (قال والعدم قد يعرض
لنفسه٣) لما كان الحكم بتمايز الاعدام فى التصور مظنة الاعتراض بان التمايز ح يكون للموجودات
الذهنية على ما هو رأى المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التنبيه على الجواب بذكر مسائل
تدل على ان العدم بالذات لاينافى الوجود باعتبار منها ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور
العدم المطلق الذى هو نفى الكون فى الاعيان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا
للعدم على ما هو عدم فى نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله فى الذهن ومنها ان زوال
العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث
كونه نفيا له وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق اعنى ما ليس له ثبوت فى الخارج ولا صورة فى العقل
ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وقسيم للثابت من حيث ذاته
فيمتنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه فى الجملة فان قيل فما لا يكون ثابتا بوجه من
الوجوه من حيث انه لا ثابت يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم حكم فيتناقض قلنا صحة
الحكم عليه بامتناع الحكم ليست من جهة انه لا ثابت بل من جهة انه متصور ثابت فى العقل
وامتناع الحكم من جهة انه لا ثابت فى نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين
وهذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشئ مشروط بتصوره بوجه ما
وهى انه لو صح ذلك لصدق قولنا لا شئ مما انتفى فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح
الحكم عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان موضوع هذه السالبة
ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه فى الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا
وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم فتناقض لان بعض المجهول المطلق صح
الحكم عليه وقد يجاب بان القضية مشروطة اى لا يصح الحكم ما دام مجهولا مطلقا وهى
لاتناقض المطلقة وهو مدفوع بادنى تغير وهو ان يقيد انتفاء الشرط بالدوام اى ما يكون
مجهولا مطلقا دائما لايصح الحكم عليه دائما او يعتبر امكان التصور فيقال لو كان الحكم على
الشئ مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة فيلزم ان لايمكن الحكم على ما لايمكن

٢ الاعدام تمايز فى العقل اختصاص
من عدم المعلول بالاستناد الى عدم
العلة وعدم الشرط بمنافاة وجود
المشروط وعدم الضد بتصحيح
وجود الآخر متن

٣ بان يعقل فيغفل عنه ويكون نوعا
من العدم باعتبار ومقابلا له باعتبار
كما ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار
فيصح الحكم عليه قسيم له باعتبار
فيمتنع فان قيل فمن حيث انه ليس
بثابت يمتنع الحكم عليه وهذا حكم
قلنا نعم لكن من حيث انه ثابت
ولا تناقض لاختلاف الاعتبارين
وكذا الحكم بامتناع الحكم على المجهول
المطلق واللاممكن التصور متن

تصوره اصلا والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فالشبهة مما يورد فى مواد كثيرة مثل قولنا
ضرب فعل ماض ومن حرف جر وليس باسم وما لايتصور اصلا ليس بكلى الى غير ذلك
فينبغى ان يكون الجواب حاسما للمادة وحاصله ان الموضوع فى امثال هذه القضايا متعدد
فالمجهول المطلق من حيث ذاته يمتنع الحكم عليه ومن حيث كونه متصورا محكوم عليه وضرب
من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا وقد يقال فى بيان بطلان قولنا
لا شئ من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كل مجهول مطلقا فهو شئ اولا شئ وممكن
اولا ممكن وبالجملة فاما ب اوليس ب ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين وفيه منع ظاهر وهو انا لانم
صدق شئ من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع النقيضين لو سلبا عن شئ واحد وههنا كما لاسلب
لا ايجاب لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا بينه القوم بطريق الترديد على
ما ذكرنا (قال وبالجملة٨) فلا حجر زيادة تعميم لتصرفات العقل واعتباراته يعنى ان له ان يعتبر
النقيضين من المفردات كالموجود واللاموجود او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود
ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شئ واحد وامتناع صدق النقيضين
فى نفس الامر فيكون النقيضان موجودين فى العقل وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له
اصلا وله ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعى ثبوته
فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والآخر بحسب التصور وله
ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه فيكون اللا ثابت فى الذهن قسيما
للثابت فيه بحسب الذات وقسما منه باعتبار كونه متصورا وكذا فى تقسيمه الى ممكن التصور
واللاممكن التصور يكون الثانى قسما من ممكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتمايز بين
الثابت فى الذهن واللا ثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللاممكن التصور مع انه يستدعى
ان يكون للمتمايزين هويتان عند العقل ولا هوية للاثابت فى العقل واللاممكن التصور فيكون
كل منهما لاهوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث التصور وهذا كانه
يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فتكون اللاهوية قسيما للهوية بحسب الذات
وقسما منها باعتبار ثبوتها فى العقل ولا تناقض فى شئ من ذلك وهذه اصول يستعان بها على
حل كثير من المغالط (قال المبحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا ٩) كما فى قولنا
الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما فى قولنا الانسان يوجد
كاتبا او يعدم او بين غيرهما كما فى وجود زيد فى الزمان او المكان وفى الاعيان او الاذهان والحمل
قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بنفيه عنه وحقيقتهما
ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قلنا ولابد فى حمل
الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك
للقطع بان هذا لايصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد
فائدة يعتد بها وهى ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات ولوجود القطع
بعدم الفائدة فى مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل ان اريد الاتحاد فى الوجود الخارجى
فرب موجبة لا وجود لطرفيها فى الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك البارى ممتنع والوجوب
ثبوتى والامكان اعتبارى والجنس مقوم للنوع والنوع كلى والفصل علة الجنس الى غير ذلك فانها
وان منع ايجاب بعضها فلا كلا فى البعض وان اريد الاعم ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه
لايتصور التغاير فى المفهوم مع الاتحاد فى الوجود الذهنى اذ لا معنى للموجود فى الذهن الا الحاصل فيه
وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان

٨ لا حجر فى تصورات العقل فله ان
يعتبر النقيضين ويحكم بينهما
بالتناقض ويعتبر عدم كل شئ حتى
نفسه ويقسم الموجود الى ثابت
فى الذهن وغير ثابت فيه والى ممكن
التصور واللاممكن التصور ويحكم
بالتمايز بينهما فيكون كل من اللا ثابت
واللاممكن التصور لاهوية له من حيث
الذات مع ان له هوية من حيث
الثبوت فى العقل كالهوية واللاهوية
متن

٩ وقد يقع رابطة ولابد فى حمل
الايجاب من اتحاد الطرفين هوية
ليصح وتغايرهما مفهوما ليفيد
متن

الموضوع هو بعينه مايصدق عليه مفهوم المحمول من غيران ينفرد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما فى القضايا المعتبرة فى العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة اوالخارج اوذهنيا كما فى القضايا الذهنية على ماقالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذى يقال له المثلث هو بعينه الذى يقال له الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ازذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم ينتظم ولم يتكرر الوسط فى الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اخذت القضية طبيعية المحمول اوالموضوع كقولنا جزء مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا بعض النوع انسان ولاشئ من الانسان بنوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم فى الاحكام من الموجبة المعنى الذى ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالجملة فمعنى الايجاب فى الذهنيات ان المعقول الاول الذى يصدق عليه فى الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذى يصدق عليه مفهوم المحمول من غيرتعدد فى ذاته ووجوده العقلى وانما التعدد فى مفهوميهما اللذين كلاهما اواحدهما من ثوانى المعقولات فمعنى قولنا شريك البارى ممتنع ان مايصدق عليه فى الذهن انه شريك البارى يصدق عليه فى الذهن انه ممتنع الوجود فى الخارج وعلى هذا فقس (قال ولايلزم فى حملهما على الماهية ٢) قديتوهم انه كما لاواسطة بين الوجود والعدم لاواسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود امامع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا فى حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع امامع اعتبار المحمول فلغو ومع اعتبار عدمه فتناقض فازال ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لايخلو عن المحمول اونقيضه وجودا كان اوعدما اوغيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يجئ تقيده من قبل الحمل فان حمل عليه الوجود كان موجودا اوالعدم فمعدوما اوالسواد فاسود او البياض فابيض من غيران يعتبرمعه شئ من ذلك وكذا الثبوت الذهنى وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشئ يستدعى تصوره وهو ثبوت ذهنى لكن لايلزم اعتباره فى الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت اومفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة فى الذهن موجودة حتى لوكان المحمول هو الثبوت الذهنى اونفيه لم يكن لغوا اوتناقضا الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور البتة وان التصور ثبوت ذهنى (قال ولايشترط ٩) يعنى ان الحكم قديكون صحيحا اى حقا وصدقا وقديكون فاسدا اى باطلا وكذبا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب فى الاقوال خاصة وليست صحة الحكم مطابقته لما فى الاعيان اذ قدلا يتحقق طرفا الحكم فى الخارج كما فى الحكم بالامور الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتبارى ومقابل للامتناع واجتماع النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن اواعمى ولايكفى المطابقة لما فى الاذهان لانه قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما فى اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المعتبر فى صحة الحكم مطابقته لما فى نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اى خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه مايفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه اوليس كذا اى فى حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان والشئ وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لاذات له ولا شيئية فى الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب اجمالا انانعلم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما فى نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم يعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها ولم يتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء فى ان العقل عند ملاحظة المعنيين

٢ اعتبار الوجود اوالعدم فيهما لغو اوتناقض كما ان فى حمل الاسود على الجسم لايعتبرفيه السواد وعدمه وانما يجئ ذلك من قبل المحمول وكذا الثبوت الذهنى وان كان لازما
متن

٩ فى صحة الحكم المطابقة لما فى الاعيان اذقد لايوجد فيها الطرفان ولايكفى المطابقة لما فى الاذهان اذ قد يرتسم فيها الكواذب بل المعتبر المطابقة لما فى نفس الامر ومعناه مايفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه اى فى حد ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم وتفسيره بما فى العقل الفعال بعيد جدا اذاقصد بيان المفهوم لانه قد يقع التصديق عن لايعرفه بل ينكره واما الاعتراض بانه لايشمل علمه ولا العلم السابق عليه ولا العلم بالجزئيات فيمكن دفعه
متن

والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات اوالمعدومات تجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية اوسلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة اوالبرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر هى المراد بالواقع ومافى نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم ممافى الاعيان على مابينا فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع ومافى نفس الامر وصحة النسبة المعقولة اوالملفوظة من زيد اوعمرو اوغيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة على وفقها فى الايجاب والسلب ولما لم نتصور للنسبة المسماة بالواقع ومافى نفس الامر سيما فيمابين المعدومات حصول الابحسب التعقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة فى جوهر مجرد ازلى يسمى العقل الفعال فسر بعضهم مافى نفس الامر بما فى العقل الفعال ويستدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها فى الثبوت الذهنى منها ما هو مطابق لما فى نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فللاول متعلق خارج عن الذهن يطابقه مافى الذهن ولان من الاحكام ما هو ازلى لايلحقه تغير اصلا ولاخروج من قوة الى فعل ولايتعلق بوضع اوزمان اومكان مع ان المطابقة لما فى نفس الامر فى الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارجى مرتسما فى مجرد ازلى مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل الفعال ثم قال وهو الذى عبر عنه فى القرآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الآية فليته سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد بما فى نفس الامر مافى العقل الفعال باطل قطعا لان كل احد من العقلاء يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما فى نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسامه بصور الكائنات بل مع انه ينكر ثبوته ويعتقد انتفاءه على ما هو رأى المتكلمين وكان المراد ان مافى نفس الامر على وجه يعم الكل ولايحتمل النقيض اصلا هو مافى العقل الفعال وان تغايرا بحسب المفهوم وقد يقال لواريد بما فى نفس الامر مافى العقل الفعال امتنع اعتبار المطابقة لما فى نفس الامر فى علم العقل الفعال لعدم الاثنينية وفى العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشئ لما لاتحقق له معه وفى العلم بالجزئيات مثل هذا الحرف وقيام زيد فى هذا الوقت لامتناع ارتسامها فى العقل ويمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذى فى نفس الامر لايكون لكونه مطابقا لما فى نفس الامر بل عينه وعن الثانى بعد تسليم امتناع مطابقة الشئ مع ماهو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون فى العلم الذى هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لايثبتون له اولا الاتعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث بان ارتسام الجزئى فى العقل على الوجه الكلى كاف فى المطابقة (قال الفصل الثانى فى الماهية ٢) وهى لفظة مشتقة من ماهو ولذا قالوا ماهية الشئ مابه يجاب عن السؤال بماهو كما ان الكمية مابه يجاب عن السؤال بكم هو ولاخفاء فى ان المراد بماهو الذى تطلب الحقيقة دون الوصف اوشرح الاسم وتركوا التقييد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة فى تفسير الماهية ومنهم من صرح بالقيد فقال الذى يطلب به جميع مابه الشئ هو هو وانت خبير بان ذلك بعينه معنى الماهية وان هذا التفسير لفظى فلادور وقد يفسر بمابه الشئ هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذلا يتصورلها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل مابه يكون الشئ موجودا لامابه يكون الشئ ذلك الشئ فانا نتصور

٢ وفيه مباحث المبحث الاول ماهية الشئ مابه يجاب عن السؤال بماهو ويفسر بمابه الشئ هو هو ولاينتقض بالفاعل اذبه وجود الشئ لاهو وهى باعتبار التحقق تسمى ذاتا وحقيقة وباعتبار التشخص هوية متن

حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا و بالجملة فبنى هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست
بجعل الجاعل على ماسيجئ بيانه ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال
ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته اى ما يتعقل منه و اذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد
بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجى وقد يراد بالذات ماصدقت عليه الماهية من الافراد
(قال وتغاير عوارضها ٤) اى ماهية الشئ وحقيقته مغاير جميع عوارضه اللازمة و المفارقة
كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة وكالمشى للحيوان والضحك للانسان ضرورة تغاير المعروض
والعارض ولهذا يصدق على المتنافيين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهى فى نفسها ليست
شيئا من العوارض ولو على طرفى النقيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة
وانما ينضم اليه هذه العوارض موجودا ومعدوما حادثا وقديما واحدا وكثيرا الى غير ذلك وتتقابل
تلك الماهية اى يعرض لها تقابل الافراد بتقابل الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد على الانسان
الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس فحيث يحمل بعض
العوارض على الماهية من حيث هى هى كما يقال الاربعة من حيث هى هى زوج اوليست بفرد يراد
ان ذلك من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح
الا حمل الذاتيات فالاربعة من حيث هى هى ليست الا الاربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفى النقيض
فقيل الاربعة من حيث هى هى زوج او ليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شئ بتقديم
حرف السلب على الحيثية مثل ان يقال ليست من حيث هى بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض
بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال هى من حيث هى زوج اوليست
بفرد اوليست هذا ولا ذاك بتقديم الحيثية لدلالته على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتياتها
والتقدير انها من العوارض واما اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية
صح فى مثل قولنا الاربعة من حيث هى زوج اوليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو
ضاحك اوليس بضاحك فما ذكر فى المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء
السلب وهو باطل ليس على اطلاقه وقال الامام ولو سئلنا بموجبتين هما فى قوة النقيضين
كقولنا الانسان اما واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب البتة بخلاف ما اذا سئلنا بطرفى النقيض لان
معنى السؤال بالموجبتين انه اذا لم يتصف بهذا الموجب اتصف بذاك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد
بل يستلزم التغاير وهذا ما قال فى المواقف لو سئلنا عن المعدولتين فقيل الانسانية من حيث هى
(ا) اولا (ا) لم يلزمنا الجواب واو قلنا لا هذا ولا ذاك اى ليست من حيث هى (ا) ولا لا (ا) بتقديم
الحيثية لم امر ولا يخفى ما فى لفظ المعدولتين من العدول عن الطريق فان قولنا هذا (ا) ليست
من المعدولة فى شئ وكذا قولنا هذا واحد اى لا كثير وكثير اى لا واحد و بصير اى لا اعمى واعمى
اى لا بصير لم يقل احد بكونها معدولة و فى قولنا تتقابل بتقابلها اشارة الى جواب سؤال تقريره
ان الانسانية التى فى زيد ان كانت هى التى فى عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد فى آن واحد
فى مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرها لم تكن الماهية امرا واحدا مشتركا
بين الافراد وتقرير الجواب انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد
لا بالشخص فى امكنة متعددة ومتصفة بصفات متقابلة بل يجب فى طبيعة الاعم ان يكون كذلك
(قال المبحث الثانى الماهية قد تؤخذ بشرط ٨) مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة و الماهية
بشرط شئ ولا خفاء فى وجودها كزيد و عمرو من افراد ماهية الانسان و قد تؤخذ بشرط
ان لا يقارنها شئ من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء فى امتناع وجودها
فى الاعيان لان الوجود من العوارض و كذا التشخص وفى الاذهان ايضا سواء اطلقت

٤ اللازمة والمفارقة وتتقابل بتقابلها فحيث يقال الاربعة من حيث هى زوج اوليست بفرد يراد ان ذلك من مقتضيات الماهية و الا فهى من حيث هى ليست الا هى حتى لو قيل الاربعة من حيث هى زوج اوليست بزوج وهى زوج او فرد قلنا ليست من حيث هى بزوج ولا فرد بمعنى ان شيئا منهما ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح هى من حيث هى زوج اوليست بفرد ولا هذا ولا ذاك متن

٨ شئ وتسمى المخلوطة ولا خفاء فى وجودها و قد تؤخذ بشرط لا شئ وتسمى المجردة ولا توجد فى الاذهان فضلا عن الاعيان وان قيدت اللواحق بالخارجية لان الكون فى الذهن مما يلحقها فى نفسها وان لم يتصوره العقل ولم يجعله وصفا لها وما يقال من ان للعقل ان يلاحظها وحدها او يعتبرها مجردة عن جميع ما عداها حتى عن الكون فى الذهن لا يقتضى تجردها وان اكتفى بمجرد اعتبار العقل جاز وجودها فى الخارج ايضا بان يعتبر المقرونة بالمشخصات كذلك متن

العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون فى الذهن ايضا من العوارض التى لحقت الصورة
الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل و جعله اياه وصفا لها وقيدا فيها وزعم بعضهم
انه يجوز وجودها فى الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية زعما منه ان الكون فى الذهن من العوارض
الذهنية وكانه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة فى الاعيان و بالذهنية ما يلحق
الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا فكون الوجود فى الخارج من العوارض الخارجية محل نظر
على ماسبق فى بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجردة فى الخارج ايضا و ذكر بعضهم
انها موجودة فى الاذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية وبينوه بوجهين احدهما ان للعقل
ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شئ معها ورد بان مثل هذا لا يكون مأخوذا بشرط
لا وهو ظاهر و ثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية
مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون فى الذهن و ان كانت هى فى نفسها مقرونة بها ورد
بان هذا لا يقتضى كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق
فان قيل لا معنى للمأخوذ بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك قلنا فح لا يمتنع وجوده فى الخارج
بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات و يعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه
ان اريد بالمجرد ما لا يكون فى نفسه مقرونا بشئ من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية
امتنع وجوده فى الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل
وكيف يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود فى الذهن قلنا هى شبهة المجهول المطلق وقد سبقت
(قال وما نسب الى افلاطون ٧) قد نقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن اللواحق
وهو انه يوجد فى الخارج لكل نوع فرد مجرد ازلى ابدى قابل للمتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات
فليصح كونه جزأ من الاشخاص المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سيأتى من ان
كل مجرد ازلى وكل ازلى ابدى ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل للمتقابلات والجزء
من الاشخاص يتصف بالعوارض لا محالة وانه هو الماهية لا بشرط شئ لا الماهية بشرط
لا شئ وان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجردة تناقض اللهم الا ان تقيد العوارض
بغير الوجود او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابى فى كتاب الجمع بين رأيى افلاطون وارسطو
انه اشارة الى ان للموجودات صورا فى علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق
وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون من ان لكل نوع من الافلاك و الكواكب والبسائط
العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذى لنوع النار هو الذى
يحفظها وينوها ويجذب الدهن والشمع ليهار يسمونه رب النوع و يعبرعنه فى لسان الشرع بملك
الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كل ذلك النوع بمعنى ان نسبة
فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان تكون انسانية مجردة
موجودة فى الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة فى المواد فيكون هناك انسان محسوس
فاسد وآخر معقول مجرد دائم لا يتغير ابدا ثم هذا غير المثل المعلقة التى يسمونها عالم الاشباح المجردة
فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولا تختص بانواع الاجسام
بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ماسيجئ صرح بذلك صاحب الاشراق
فقال والصور المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية اى من عالم العقل وهذه
مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات
والعنصريات التى فى عالم المثل ايضا رب نوع من عالم العقول و ان رب النوع انما يكون للانواع
الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والاجزاء مفوض الى رب النوع الذى هو محلها من الاجسام

٧ من المثل ليس قولا بوجود المجردة بل بوجود الانواع فى علم الله تعالى او بان لكل نوع جوهرا مجردا يدبر امره بمنزلة النفس للبدن متن

مثلا فى عالم العقل جوهر مجرد له هيئات نورية اذا وقع ظله فى هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته اوا سكر مع طعمه اوالانسان مع اختلاف اعضائه (قال و قد تؤخذ لابشرط شئ ۹) لاخفاء فى تباين المخلوطة والمجردة واما المطلقة اعنى المأخوذة لابشرط شئ فاعم منهما لصدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشئ واللامشروط به متنافيان فكيف يتصادقان قلنا التنافى انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لايكون ذلك وهو لاينافى الاجتماع فى الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به وانما التنافى فى الصدق بين المشروط بالشئ والمشروط بعدمه كالمخلوطة والمجردة ثم لانزاع فى ان الماهية لابشرط شئ موجودة فى الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبنى على كونها جزأ من المخلوطة الموجودة فى الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس فى الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجى المغاير بحسب الوجود للكل وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد فى الذهن دون الخارج فلذا قلنا ان المطلق موجود فى الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل المأخوذ لابشرط شئ يمتنع ان يوجد فى الخارج لانه كلى طبيعى ولاشئ من الكلى بموجود فى الخارج لان الموجود فى الخارج يستلزم التشخص المنافى للكلية وتنافى اللوازم دليل على تنافى الملزومات قلنا لانسلم ان مجرد المأخوذ لابشرط شئ كلى طبيعى بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والمأخوذ لابشرط شئ اعم من ان يعتبر مع هذا العارض اولا يعتبر فلا يمتنع وجوده فان قيل فينبغى ان لايكون الكلى الطبيعى موجودا فى الخارج لان كلية العارضية تنافى الوجود الخارجى المستلزم للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج قلنا معناه ان معروض الكلى الطبيعى وهو المأخوذ لابشرط شئ موجود فى الخارج ووجوده الخارجى انما يتحقق عند عروض التشخص فيصير الحاصل ان ما صدق عليه الكلى الطبيعى وهو المخلوط موجود فى الخارج واما المأخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد فى الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلى العقلى (قال وذكر ابن سينا ۲) ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شئ وبشرط لاشئ ولابالشرط هو المشهور فيما بين المتأخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ بان يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل مايقارنه زائدا عليه ولايكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزأ منه مادة له متقدما عليه فى الوجود الذهنى والخارجى ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء ويمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد فى الوجود وقد يؤخذ لابشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لايقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف الذى قومه وجعله احد الاشياء المختلفة الحقايق فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كما فى الانواع البسيطة او بما انضاف اليه فجعله احد الاشياء كما فى الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لايكون معه شئ وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولايقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون معه الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شئ من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان

۹ وهى اعم من المخلوطة فتوجد لكونها نفسها فى الخارج لاجزأ منها اذ لاتمايز فى الخارج فضلا عن الجزئية وانما ذلك فى الذهن فان قيل المأخوذ لابشرط شئ كلى طبيعى فيمتنع وجوده فى العين ضرورة استلزامه التشخص المنافى للكلية قلنا لا بل الكلى الطبيعى هو المأخوذ بشرط كونه معروضا للكلية ومايقال من انه موجود فمعناه ان معروضه الذى هو المأخوذ لابشرط شئ موجود وذلك عند عروض التشخص وحاصله انما صدق هو عليه موجود منه

۲ ان الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ بمعنى ان يزيد عليها كل مايقارنها فيكون مادة للمجموع متقدمة عليه فى الوجودين ممتنعة الحمل عليه ضرورة لزوم اتحاد الموضوع والمحمول فى الوجود وقد تؤخذ لابهذا الشرط مع تجويز ان يقارنها غيرها وان لايقارنها وحينئذ ان كانت مبهمة محتملة للمقولية على مختلفات الحقايق غير متحصلة بنفسها بل بما ينضاف اليها فيجعلها احد تلك المختلفات فجنس والمنضاف فصل وان كانت متحصلة بنفسها او بما انضاف اليها فنوع فالحيوان بشرط ان لايدخل فيه الناطق مادة للانسان جزء له غير محمول عليه وبشرط ان يدخل نوع وهو الانسان نفسه ولابشرط احدهما جنس له محمول عليه فلايكون جزأ له وانما يقال له الجزء لما يقع جزأ من حده ضرورة انه لابد للعقل من ملاحظته فى تحصيل صورة الانسان واما فى الخارج فمتأخر ضرورة انه مالم يوجد الانسان لم يعقل له شئ يعمه وغيره منه

جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه فى الوجودين والثانى نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه فلايكون جزأ له لان الجزء لايحمل على الكل بالمواطأة لما مر وانما يقال الجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزأ من حده ضرورة انه لابد للعقل من ملاحظتهما فى تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع فى العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه مالم يوجد الانسان مثلا فى الخارج لم يعقل له شئ يعمه وغيره وشئ يخصه ويحصله ويصيره هو هو وهذا ما ذكره ابو على فى الشفاء ولخصه المحقق فى شرح الاشارات وفيه مواضع بحث (۱) ان المفهوم من المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لايقارنه شئ اصلا زائدا كان او غير زائد وحينئذ يكون القول بكونه جزأ او منضما الى ما هو زائد عليه تناقضا الا ان المراد هو ان لايدخل فيه غيره على ماصرح به ابو على فى بيانه حيث قال اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى آخر من حس او اغتذاء كان خارجا عنه (۲) انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلاشرط شئ وصرح آخرا بانه مأخوذ بشرط شئ ومبناه على ما مر من كون الاول اعم من الثانى (۳) ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتحصل بما انضاف اليه والمأخوذ بشرط شئ تسامح مبنى على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان المأخوذ لابشرط شئ اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط شئ (٤) انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف او الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير متحصل والثانى متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة عندهم بالماهيات والحقايق فالمراد الابهام وعدمه بالقياس اليها (٥) ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها فى الوجود العقلى والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع يتوقف على تصور الجنس والفصل ومعروض الجنسية والجزئية واحد هو الماهية الحيوانية وانما التغاير بحسب الاعتبار حيث اخذت فى الاول بشرط لا وفى الثانى لابشرط وقد يقال ان هذه المعانى انما اعتبرت فى الصور العقلية من المفهومات الكلية فتكون المادة من المواد العقلية وتقدمها بالوجود العقلى ضرورى كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجى واما التقدم بالوجود الخارجى فانما هو بحسب المبدأ فان المواد العقلية مأخوذة من المبادى الخارجية كالحيوان من البدن والناطق من النفس فكما ان الحيوان المأخوذ مادة عقلية يتقدم الانسان فى الوجود العقلى كذلك مبدأه الذى هو البدن يتقدمه فى الوجود الخارجى حتى لو لم تكن المادة مأخوذة من مبدأ خارجى كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا فى العقل واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته فى ان المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء الموجود فى الخارج وان المأخوذ لابشرط شئ هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه يقع جزأ من حدها اورد هذا الكلام فى كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه وذلك انه قال قد تؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شئ لكان زائدا عليها ولايكون هو مقولا على ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشئ المنضم اليها والمأخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لاشئ ولايوجد الا فى الاذهان وقد توجد الماهية لابشرط شئ وهو كلى طبيعى موجود فى الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره فى شرح الاشارات بما اشتهر بين المتأخرين

وفيـه شهادة صادقة بمارمى به التجريد من انه ابس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب الى غيره (قال المبحث الثالث ٣) الماهيـة اما بسيطة لاجزء لها اصلا كالواجب وكالنقطة والوحدة والوجود واما مركبة لها اجزاء كالجسم والانسان والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير متناه فالواحد موجود فيه بالضرورة واما فى المركب العقلى فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لايتناهى وكلاهمـا ضعيف اما الاول فلانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان وجود الواحد بمعنى مالا جزء له اصلا انما يلزم فى العدد الذى هو العارض واما فى معروض العدد فلايلزم الا معروض الواحد الذى هو احد اجزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط تكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرارا غير متناهية ويلزمه وجود المركب الواحد بالضرورة وهو لايثبت المدعى واما الثانى فلان معنى المركب العقلى ان لايكون تمايز اجزائه الا بحسب العقل وهذا لايستلزم كونه معقولا باجزائه فالاولى التمسك فى اثبات البسيط ايضا بالضرورة كالوجود (قال ويدل على التركيب ٤) يعنى اذا اشتركت الماهيتان فى ذاتى مع الاختلاف فى ذاتى دل ذلك على تركب كل من الماهيتين مما به الاشتراك ومابه الاختلاف وكذا اذا اشتركا فى ذاتى مع الاختلاف فى عارض من لوازم الماهية لان ذلك الذاتى المشترك لايكون تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف فى لوازمها فيكون جزأ وفيـه المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتى جزء الماهية كان هذا لغوا من الكلام بمنزلة ان يقال كل ماله جزء فهو مركب مع الاستغنـاء عن باقى المقدمات وان اريد ما ليس بعرضى جاز ان يكون الذاتى المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى الممتازة عنها بالذاتى الاخر او بلوازم الماهية فلايلزم تركب الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتى ولوازم الماهية الجسمية قلنا المراد لزوم تركب الماهية الممتازة بالذاتى او بلوازم الماهية فان كانت كلتاهما كذلك كما فى الانسان والفرس فكلتاهما وان كانت احداهما كما ذكرتم فاحداهما واما مجرد الاشتراك فى ذاتى مع الاختـلاف فى العوارض الثبوتية او السلبية او مجرد الاختلاف بالذاتى مع الاشتراك فى العوارض فلايستلزم التركيب لجواز ان يكون الذاتى المشترك تمام ماهيتهمـا ويستند اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما فى اصناف الانسان وافراده وان يكون الذاتيـان المختلفان تمـام الماهيتين البسيطتين المشتركتين فى العوارض كالوحدة والنقطة فى العرضية والامكان ونحو ذلك (قال وقد يعتبر ٢) البساطة والتركب بالتفسير السابق وصفان متنافيـان لايصدقان على شئ اصلا ولايرتفعـان لكونهما فى قوة النقيضين وقد يؤخذان متضايفين بان يؤخذ البسيط بسيطا بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزأ منه والمركب مركبا بالقياس الى جزئه بمعنى كونه كلا له وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء فى الجملة وهو معنى المركب الحقيقى وان كان فى نفسه من قبيل الاضافة وبين البسيط الحقيـقى والبسيط الاضافى عموم من وجه لتصادقهما فى بسيط حقيـقى هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيـقى بدون الاضافى فى بسيط حقيقى لايتركب منه شئ كالواجب وبالعكس فى مركب وقع جزء المركب كالجسم للحيوان وبين المركب الحقيقى والاضافى مساواة ان لم يشترط فى الاضافى اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقى فهو مركب بالقيـاس الى جزئه وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقى ولا ينعكس لجواز ان لايعتبر فى الحقيـقى الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافى وذكر فى التجريد ان البسيط الحقيقى اخص مطلقا من الاضـافى والمركب الاضافى اخص مطلقـا من الحقيقى اما الاول فلان كل بسيط حقيقى فهو بسيط بالقيـاس الى المركب منه ولا ينعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافى مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار

٣ الضرورة قاضية بوجود الماهيـة المركـبة فلابد من انتهائها الى البسيطة متن

٤ الاشتراك فى ذاتى مع الاختلاف فى ذاتى اوشئ من لوازم الماهيـة لامجرد الاشتراك او الاختلاف فى ذاتى متن

٢ التركب والبساطة متضـايفين فيكون بين البسيطين عموم من وجه وبين المركبين مسـاواة ان لم يشترط فى الاضافى اعتبـار الاضافه وعموم مطلقا ان اشترط وماقيل ان البسيط الحقيقى اخص مطلقا من الاضافى والمركب بالعكس فاسد متن

للبيت واما الثـانى فلان كل مركب اضافى مركب حقيقى وليس كل مركب حقيقى مركبـا اضافيا لجواز ان لايعتبر فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيـقى قد لايكون بسيطا اضافيا بان لايعتبر جزأ من شئ اصلا فالقول بان المركب الحقيقى قد لايكون اضافيـا مع ان له جزأ البتة والبسيط الحقيقى يكون اضافيا البتة مع انه لايلزم ان يكون جزأ من شئ فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعـا (قال ولابد من تقدم الجزء ٨) يعنى ان جزء الشئ يتقدمه وجودا وعدما فى الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شئ ما من الاجزاء بمعنى ان وجود الانسـان مثـلا فى العقل يفتقر الى وجود الحيوان والنـاطق وعدمه الى عدم احدهمـا ووجود البيت فى الخـارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شئ منهما ويتفرع على الاول الاستغناء عن الواسطة فى التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتى للماهية لايتوقف على ملاحظة وسط واكتسـاب بالبرهان بل يجب اثباته لهـا ويمتنع سلبه عنهـا بمجرد تصورها وعلى الثـانى الاستغناء عن الوسط فى الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لايفتقر الى سبب جديد فان جاعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجزء خواصا ثلاثا الاولى التقدم فى الذهن والخارج وهى خاصة حقيقيـة لاتصدق على شئ من العوارض الثـانية الاستغنـاء عن الواسطة فى التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتنـاع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لاحقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط فى الثبوت وهى ايضا اضافية لصدقهـا على الاعراض الاولية اعنى اللاحقة للشئ لذاته من غير واسطة سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كتساوى الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيـانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بالمتساويين للاربعة والبيـاض لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط يجعل القضية اولية والاستغناء عن الواسطة يجعل محمولها اوليـا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما فى انقسـام الاربعة وبيـاض السطح وصدق الاولى بدون الثانية فى بيـاض الجسم وبالعكس فى تساوى زوايا المثلث للقائمتين فان قيل ان اريد بالخاصة الاولى التقدم فى الوجودين جميعـا على ماهو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهنى كالجنس والفصل لايتقدم فى الوجود العينى والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهنى متقدم بالوجود الذهنى والعينى على ما ذكر فالعـلة الفاعلية للشئ متقدمة عليه فى الخارج ان كانت علة له فى الخارج وفى الذهن ان كانت فى الذهن فهذه الخاصة ايضـا تكون اضافية لاحقيقية قلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ماصرح به الامام ومبناه على ما تقرر عندهم من وجود الكلى الطبيعى لكونه جزأ من الاشخاص واذ قد بينا بطلان ذلك فالاول ابتناؤها على ماذكرنا من ان الجزء اى ما يعرض له الجزئية متقدم بالوجودين اما بالوجود العينى فباعتبار كونه مادة لكونه مأخوذا بشرط لا واما بالوجود الذهنى فباعتبار كونه جنسا او فصلا لكونه مأخوذا لابشرط فتكون الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الفاعلية غاية الامر انها لاتكون شاملة بناء على ان من الاجزاء مالاتقدم له فى الخارج كلونية السواد او فى الذهن كالهيولى والصورة او الاجزاء التى لاتتجزا اذا جوزنا تعقل حقيقة الجسم بدون ذلك (قال والتركيب قد يكون حقيقيا ٩) بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوازم والاثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض ضرورى للقطع بانه لايحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسـان حقيقة واحدة والاحتيـاج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وممـا يقوم بها من الصورة المعدنية او النباتية

٨ ذهنـا وخارجا فيلزمه الاستغنـاء عن الوسط فى التصديق والواسطة فى الثبوت الا ان الخاصة الاولى حقيقة والاخريان اضافيتـان متن

٩ فيلزم احتيـاج بعض الاجزاء الى البعض كصورة المركب المتقـدمة باجزائه المادية وكالجنس الذى هو امر مبهم لايتحصل نوعا حقيقيـا الا بمقارنة الفصل وهذا معنى عليته والا فلا تمايز فى الخارج بين الجنس والفصـل بل النوع والشخص ايضا فزيد هو الانسـان والحيوان النـاطق وانما التمـايز فى العقـل من جهة انه يحصل من الشئ صور متعددة باعتبارات مختلفة متن

اوالحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من الجنس والفصل
فان الجنس محتاج الى الفصل من جهة انه امر مبهم لايتحصل معقولا مطابقا لما فى الاعيان
من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن به فصل لانه الذى يحصل طبيعة الجنس ويقررها و يعينها
ويقومها نوعا وهذا معنى علية الفصل للجنس وحاصله انه الذى به يتخصص الجنس اى يصير
حصة ولذا نقل الامام عن ابى على ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وان كان صريح
عبارته انه علة لطبيعة الجنس بمعنى ان الصورة الجنسية ليست متحصلة بنفسها بل مبهمة
محتملة لان تقال على اشياء مختلفة الحقايق واذا انضافت اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت
بعينها احد تلك الاشياء فالفصل بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ابهامها لا لحصولها
فى العقل لظهوران المعنى الجنسى يعقل من غير فصل ولا لحصولها فى الخارج لانه لا تمايز بينهما
فى الخارج والا امتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطأة ومن البين انه ليس فى السواد امر محقق
هواللون وآخر هوقابضية البصر يجتمعان فيتحصل منهما السواد بل التحقيق انه ليس فى الخارج الا
الاشخاص وانما الجنس والفصل والنوع صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب
الاستعدادات تعرض للعقل واعتبارات يعقلها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة فى التباين والاشتراك
فتدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو
و بكر واخرى صورة يشاركه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو فى النوع
البسيط كالسواد لظهور انه ليس فى الخارج لونية وشئ آخر به امتاز السواد عن سائر الالوان ولهذا
لايصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعلاهما واحد واما فى غيره فالذاتيات المتمايزة
فى العقل متمايزة فى الخارج وليس جعلاهما واحدا كالحيوان فانه يشارك النبات فى كونه جسما
ويمتازعنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذازالت عنه النفس بقى ذلك
الجسم بعينه موجودا كالفرس الذى يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما
فجعل حيوانا قلنا الجسم المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا
ولا كلام فى تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجى وانما الكلام فى الثانى لانه الجزء المحمول المسمى
بالذاتى وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الذاتيات المتمايزة بحسب العقل فقط قد يكون لها
مبادى متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس
الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح من الكم وقابلية القسمة فى الطول
والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا جوز بعض المحققين كون الفصل عدميا فان
المعنى الجنسى من الكم المتصل يتحصل بعدمه طول وعرض فقط فيكون سطحا وبعدمه طول فقط
فيكون خطا (قال وكالهيولى والصورة ٩) يعنى ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين
لكن لا باعتبار واحد والا يلزم الدور وذلك كالهيولى والصورة للجسم فان تشخص الصورة يكون
بالمادة المعينة ومن حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هى فاعلة
لتشخصها وسيجئ بيان ذلك (قال وقد يكون اعتباريا ٨) بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا
واحدا وان لم يكن واحدا فى الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الآحاد والعسكر من الافراد
ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج
الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية
فذلك ليس بلازم فى المركب الحقيقى ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا
المراد الاول والصورة الاجتماعية فى المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها
فى الخارج اذ ليس من العسكر فى الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك

٩ المفتقر كل منهما الى الآخر باعتبار
متن

٨ كالعسكر فلا يلزم متن

صورا تفيض على المواد فى نفس الامر وتعرفها واما مثل الترياق والسكنجبين فهل يحدث
صورة جوهرية هى مبدأ الآثار او هو مجرد المزاج المخصوص الذى هو من قبيل الاعراض
وان التركيب الحقيقى هل يكون من الجوهر والعرض ففيه تردد (قال والاجزاء قد تتداخل ٨)
اجزاء المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهى التى يكون بينها تصادق فى الجملة
اما على الوجه الكلى من الجانبين بان يصدق كل من الجزئين على كل ما يصدق عليه الآخر
فيكونان متساويين كالمركب من المغتذى والنامى او من جانب واحد بان يصدق احدهما
على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب
من الحيوان والناطق واما لا على الوجه الكلى بان يصدق كل منهما على بعض ما يصدق
عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض
و اما المتباينة فاما متماثلة كما فى العشرة من الآحاد واما متخالفة محسوسة كما فى البلقة من السواد
و البياض او معقولة كما فى الجسم من الهيولى والصورة او مختلفة كما فى الانسان من البدن
المحسوس والنفس المعقولة وقد تقسم المتخالفة الى ما تكون للشئ مع ما عرض له من الاضافة
الى الفاعل كالعطاء لفائدة من المعطى او الى القابل كالفطوسة لتقعير فى الانف او الى الصورة
كالافطس لانف فيه تقعير او الى الغاية كالخاتم لحلقة يتزين بها الاصبع و الى ما يكون للشئ
مع اضافة له الى المعلول كالخالق والرازق و الى ما لا يكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظاهر
و باعتبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود
والعدم للامكان او مختلطة من الوجودى والعدمى كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا
اما حقيقية كما فى الانسان من النفس والبدن او اضافية كما فى الاقرب من القرب وزيادته او ممتزجة
بعضها حقيقى و بعضها اضافى كما فى السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب النسبى (قال المبحث
الرابع ٦) بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا فى ماهيته فذهب المتكلمون
الى انها بجعل الجاعل مطلقا اى بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة
الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات
المجعولة دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام
فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سيأتى من ان علة الاحتياج هى الامكان ولما اعترض بان الامكان
نسبة تقتضى الاثنينية فتنافى البساطة اشار الى الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى تختص
بالمركبة بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم فمع قطع النظر
عن الوجود لا يعقل عروض الامكان للماهية بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونه ذاتيا لها انها
فى نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هى الامكان وهذا المعنى كاف
فى الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم تكن البسيطة مجعولة لم تكن المركبة مجعولة لانه اذا تقرر
فى الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصورى من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لا يقال يجوز
ان يكون لكل جزء تقرر و يتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق فى مجموع التصورات وتصور
المجموع لانا نقول الفرق بين مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك
بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات متعددة وتارة تصور واحد من غير ملاحظة
التفاصيل الثانى ان الفاعل لابد ان يؤثر فى الماهية و يجعلها تلك الماهية فى الخارج حتى يتحقق
الوجود لان ذات المعلول عند اقتضائها الوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلة فى الخارج
بكمالها بل لابد ان يبقى شئ منها يحصله الفاعل والا هيئة اجتماعية والا لكان المعلول متحققا سواء

٩ بان يكون بينهما تصادق بالمساواة
او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين
متماثلة او متخالفة وجودية او عدمية
او مختلطة او حقيقية او اضافية
او ممتزجة متن

٨ الماهيات مجعولة خلافا لجمهور
الفلاسفة والمعتزلة مطلقا و للبعض
فى البسائط لنا وجوه الاول ان علة
الاحتياج هى الامكان وهو صفة
للماهية مركبة كانت او بسيطة
بالنسبة الى وجودها الثانى لا يعقل
التأثير الا فى تقرر الماهية بمعنى
صيرورتها تلك الماهية فى الخارج
و يلزم منه تقرر الكون وذلك لان المعلول
لو تقرر بكماله عند اقتضاء الوجود
لم يكن للفاعل تأثير والفرق بين مجموع
الوجودات ووجود المجموع بحسب
الخارج غير معقول الثالث تقرر الماهية
ليس بذاتها فيكون بالفاعل ورد الكل
بان مآلها الى مجعولية الوجود الرابع
المجعول اما الماهية او الوجود
او اتصافها به او انضمام الاجزاء
والكل ماهية ورد بانه الوجود الخاص
لا ماهية الوجود متن

تحقق الفاعل اولا فلايكون للفاعل تأثير فيه ولاله احتياج الى الفاعل الثالث انه لاتقرر للماهية فى الخارج بذاتها لماسبق فى بحث العدم فيكون بالفاعل ضرورة ولامعنى لمجعولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثانى انه لايدل الاعلى ان ماهية المعلول لاتكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هوالوجود وهذا لاينافى كونها متقررة فى نفسها من غيراحتياج لها الى الفاعل ولاتأثيرله فيها وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت فهوالوجود وان اريد كون الماهية فى نفسها تلك الماهية فى الخارج فلم يسبق مايدل على ان ذلك بالفاعل فالوجوه الثلاثة على تقدير تمامها لاتفيد الاكون الوجود بالفاعل الرابع انه لانزاع فى ان للعلة جعلا وتأثيرا فى الممكن فالمجعول اما الماهية اوالوجود اواتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض فى المركب خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية من الماهيات فيكون المجعول هوالماهية والجواب ان النزاع فى الماهيات التى هى حقايق الاشياء لافيما صدقت هى عليه من الافراد فيجوز ان يكون المجعول ذلك المشخص الذى هو من افراد ماهية الانسان مثلا اوالوجود الخاص الذى هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام (قال قالوا٢) احتج القائلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لوكان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لايكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهومحال والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب ولانسلم استحالته فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود وتبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان يتقرر الانسان فى نفسه بحسب الخارج ويكون لاانسانا فلانسلم لزومه فان عند ارتفاع الفاعل لايبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب قال فان قيل يريد التنبيه على مايصلح محلا للخلاف فى هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وآخر بالنسبة الى وجوده حتى تكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر فى الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هوالوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وماذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هى هى ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولامعدومة ولاواحدة ولاكثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولاداخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة والاقرب ماذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على مايعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها مايكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لوتصورنا اربعة ليست بزوج لم تكن اربعة ومنها مايكون من لوازم الهوية كتناهى الجسم وحدوثه حتى لوتصورنا جسما ليس بمتناه اوحادث كان جسما ولاخفاء فى ان احتياج الممكن الى الفاعل فى المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط اذلايعقل مركب لايحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اى بسيطة كانت اومركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية فى الجملة اعنى الماهية بشرط شئ وهى الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هى ويحتمل ان يريد انه تعرض للماهية من حيث هى المجعولية فى الجملة بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم تكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا فى الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع فى المعنى (قال الفصل الثالث فى لواحق الوجود والماهية٣) جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذا

٢ لوكانت انسانية الانسان بالفاعل لما كان انسانا عند عدمه قلنا اللازم السلب والمحال العدول فان قيل معلوم ان ليس هنا تأثير فى ماهية الممكن وآخر فى وجوده وان ليس لها تقرر فى الخارج بدون الفاعل فاوجه هذا الاختلاف اجيب بانه قد يراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وهو من لوازم الوجود كتناهى الجسم دون الماهية كزوجية الاربعة وقد يراد الاحتياج الى الغير فيكون من لوازم الماهية فى المركب خاصة فمن قال بالمجعولية مطلقا اراد عروضها للماهية فى الجملة ومن نفاها اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية ومن فصل اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط وان اشتركا فى احتياج الوجود الى الفاعل متن

٣ والجعل له مناهج المنهج الاول فى التعين وفيه مباحث متن

القدم والحدوث فى فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة فى فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين فى فصل الماهية والوجوب ومقابليه فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث فى فصل الوجوب ومقابليه وصاحب الصحايف جعل الوجوب ومقابليه والعلة والمعلول من لواحق الموجود والبواقى من لواحق الوجود فاطلقنا القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير (قال المبحث الاول ٤) تعين الشئ وتشخصه الذى به يمتاز عن جميع ماعداه غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين ولذا يصدق قولنا الكلى ماهية وموجود وواحد ولايصدق انه متعين وان كان التعين اوالمتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها فى الماهية مثلا فان كلا منها متشخص فى نفسه ومتميز عن غيره ويصدق التعين دون التميز حيث لايعتبر المشاركة وبالعكس حيث تميز الكليات كالانواع المعتبر اشتراكها فى الجنس (قال المبحث الثانى التعين ٦) امر اعتبارى لاتحقق له فى الاعيان لوجهين الاول انه لوكان موجودا فى الخارج لكان له تعين ضرورة وينقل الكلام اليه ويتسلسل فان قيل لانسلم انه لوكان موجودا لكان له تعين وانما يلزم ذلك لوكانت التعينات متشاركة فى الماهية ليحتاج فى التمايز الى تعين وهو ممنوع بل هى متخالفة بالماهية متمايزة بالذات وانما يتشارك فى لفظ التعين اوفى عرضى لها هو مفهوم التعين قلنا ضرورى ان لكل موجود ماهية كلية فى العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا فى حق الواجب محل نظر فلنا خص الدعوى بالتعين وان كانت المناقشة باقية فان قيل لم لايجوز ان يكون تعين التعين نفسه لازائدا عليه ليتسلسل قلنا لان ماهية التعين كلية وانما التميز بالخصوصيات العارضة التى لاتقبل الاشتراك وتغاير المعروض والعارض فى الامور الموجودة فى الخارج ضرورى وانما يصح الاتحاد وبحسب الواقع فى الامور الاعتبارية كقدم القدم وحدوث الحدوث الثانى قال وقد يستدل اى على كون التعين اعتباريا بانه لووجد فى الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التعين فدورا وبتعين آخر فيتسلسل وهذا هو المراد بقولهم لووجد لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها فلايرد ماقيل ان تميز الماهية بذاتها وبما لها من الفصول لابهذا التعين فان قيل لم لايجوز ان يكون المعروض هوالحصة المتميزة بهذا التعين لابتعين سابق ليلزم المحال كما ان معروض البياض هو الجسم الابيض به لابياض آخر وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متخصصة متميزة بما عرضت له من التعينات كحصص الانواع من الجنس تمايز بالفصول ولايتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابق قلنا وجود المعروض متقدم على العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلى لاغير وفيه نظر لان تقدم معروض التعين عليه انما هو بالذات دون الزمان وهو لايستلزم تقدم مامعه بالزمان لجواز ان يكون الشئ محتاجا اليه ولايكون مقارنه كذلك فان قيل المعروض المتقدم هو هذه الحصة فيلزم تقدم الهذية وهو التعين والتميز قلنا نعم بمعنى انه معروض الهذية فلايمتنع ان يكون هذيتها بهذا التعين (قال احتج المخالف ٧) اى القائل بكون التعين وجوديا بوجوه الاول انه جزء المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء الموجود موجود بالضرورة واجيب بانه ان اريد المتعين الموصوف بالتعين فظاهر ان التعين عارض له لاجزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلانسلم انه موجود فان الوصف

٤ التعين يغاير الماهية والوجود والوحدة لصدقهما على الكلى دونه ولايلزم فيه اعتبار المشاركة بخلاف التمايز فيتصادقان اذا اعتبر مشاركة الشخصين ويتفارقان اذا لم تعتبر المشاركة او كان المتميز كليا فبينهما عموم من وجه متن

٦ اعتبارى لوجهين الاول انه لووجد لكان له تعين وتسلسل فان قيل المحوج الى التمايز بالتعين هوالاشتراك فى الماهية واشتراك التعين لفظى اوعرضى قلنا كل تعين فله عند العقل ماهية سواء تعددت افرادها ولا فاذا وجدت فى الخارج لزم التعين بالضرورة فان قيل تعينه عينه قلنا فيكون اعتباريا اذ تغاير المعروض والعارض فى الامور العينية ضرورى الثانى انه لووجد لتوقف انضمامه الى حصة الشخص من النوع على تميزها فيدور او يتسلسل فان قيل الماهية اذا وجدت وجدت متخصصة معروضة للتعين لانهما يتحققان فيتقارنان بان ليلزم تميز سابق قلنا تقدم المعروض بالوجود المقارن للتميز ضرورى وفيه نظر متن

٧ بوجوه الاول انه جزء المتعين وهو موجود قلنا الموجود معروض التعين لا المركب من المعروض والعارض فانه اعتبارى فان قيل المتعين هو الشخص كزيد مثلا ولاخفاء فى وجوده وليس مفهومه مجرد الانسان بل مع شئ آخر نسميه التعين فيكون جزأ من زيد الموجود فيوجد فالجواب انه الانسان المقيد بالعوارض المشخصة لاالمجموع ولوسلم فذلك الشئ هو المشخصات من الكم والكيف والاين المخصوصة ونحو ذلك مما وجوده ضرورى وانما الكلام فى التشخص الثانى ان طبيعة النوع ٩

اذا كان من الاعراض المحسوسة كما فى الجسم الابيض لم يكن المجموع الامركبا اعتباريا فكيف
اذا كان مما وجوده نفس المتنازع واعترض صاحب المواقف بان المراد بالمتعين هو ذلك الشخص
المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو
بل الانسان مع شئ آخر يسميه التعين فيكون جزأ من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب انا سلمنا
ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلى الصادق على عمرو ولكن لم لا يجوز ان يكون هو
الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذى لا تصدق على غيره دون المجموع
ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشئ هو ما
يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها
من المحسوسات وهم لا يسمونها التعين بل ما به التعين الثانى ان الطبيعة النوعية كالانسان
مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هى لا تقتضى الوحدة والكثرة وانما تتكثر
بما ينضاف اليها من العوارض الموجودة المخصوصة التى ربما تكون محسوسة وهو المراد بالتشخص
الثالث ان التعين لو كان عدميا لما كان متعينا فى نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره
ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشئ عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما
ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هى العوارض المشخصة ولا نزاع فى وجودها
على ما سبق الرابع ان التعين لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتعين مطلقا
او لتعين اذ لا تخرج عن النقيضين وذلك التعين اما عدمى او ثبوتى وعلى التقادير يلزم كونه
وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمى وجودى واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد
والجواب انا لا نم ان العدمى يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما فى الخارج على ما
ادعينا من انه اعتبارى ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمى وجودى كالعمى واللاعمى ولو سلم
فان اريد بالتعين واللا تعين مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم آخر
وان اريد ما صدق عليه فلا نم ان كل ما يصدق عليه اللا تعين فهو عدمى ليكون نقيضه
ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نم تماثل التعينات لم لا يجوز
ان تكون متخالفة متشاركة فى عارض هو مفهوم التعين الخامس ان التعين لو كان عدميا
لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجرى مجرى ذلك فان كان عدما
للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التعين
مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
وعدم الاطلاق متحقق فى جميع الافراد فكذا التعين فلا يكون متميزا فلا يكون تعينا وان لم يكن
التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز لانفكاك بين
عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذى هو التعين وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون
التعين فيلزم كون الشئ لا مطلقا ولا متعينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التعين بدون
عدم الاطلاق فيلزم كون الشئ مطلقا ومتعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب انه ان اريد
بالتعين الذى يجعله عدم الاطلاق مطلق التعين فلا نم امتناع اشتراكه بين الافراد كعدم
الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطلق التعين وان اريد
التعين الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل
لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذى هو ذلك التعين وهو لا يستلزم الا كون الشئ
لا مطلقا ولا معينا بذلك التعين ولا استحالة فى ذلك لجواز ان يكون معينا بتعين آخر (قال خاتمة ٩)
تصور الشئ بوجه ما وان كان كافيا فى الحكم عليه فى الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما

٩ الواحد لا تتكثر بنفسها بل بما ينضاف
اليها وهو المراد بالتشخص الثالث
لو كان عدميا لما كان متعينا فى نفسه
فلا تعين غيره قلنا غير المتنازع الرابع
لو كان عدميا لكان عدما للاتعين
مطلقا او لتعين آخر عدمى او ثبوتى
فيكون ثبوتيا لان رفع العدمى ثبوتى
وحكم الامثال واحد قلنا بعد المساعدة
على ان العدمى عدم لشئ وان نقيضه
ثبوتى ان اريد باللا تعين والتعين
مفهوماهما فلا حصر او ما صدقا
عليه فلا يلزم كون ما صدق عليه
اللاتعين عدميا الخامس لو كان
عدميا لكان عدما لما ينافيه فان كان
عدما للاطلاق او لما يساويه كان
مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق
فلا يكون متميزا وان لم يكن لزم جواز
انفكاكه عن عدم الاطلاق اما بتحقق
عدم الاطلاق بدونه فيكون الشئ
لا مطلقا ولا معينا واما بالعكس فيكون
مطلقا ومعينا قلنا ان اريد مطلق
التعين لم يمتنع اشتراكه بين الافراد
وتمايزها بالتعينات الخاصة وان اريد
التعين الخاص لم يمتنع كون الشئ
لا مطلقا ولا معينا لجواز ان يكون
معينا بتعين آخر متن

٩ افراد النوع انما تمايز بعوارض
مخصوصة ربما تنتهى الى ما يفيد
الهذية والعدمى يطلق على المعدوم
وعلى عدم امر ما وعلى ما يدخل فى
مفهومه العدم والوجودى بخلافه
والحقيقى على ما هو ثابت فى نفس
الامر من غير شائبة الفرض والتقدير
والاعتبارى بخلافه فبعد تلخيص
المراد بالثبوتى والعدمى وان التشخص
هو تلك العوارض او ما يحصل عندها
من الهذية او كون الفرد بحيث
لا يقبل الشركة او عدم قبوله لذلك
كان الحق جليا متن

تستدعى تصورات مخصوصة لا بد منها فى صحة الحكم فلا بد فى تحقيق ان التعين وجودى
او عدمى اعتبارى او غير اعتبارى من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فنقول الحقيقة
النوعية المحصلة بنفسها او بما لها من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من
الكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما تنتهى العوارض
الى ما يفيد الهذية وامتناع الشركة كهذا الانسان وذلك وتسمى العوارض المشخصة
فلا بد فى تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان ان المراد بالتشخص هو تلك العوارض
او ما يحصل عندها من الهذية او عدم قبول الشركة او كون الحصة من النوع بهذه الحيثية
او نحو ذلك ثم لا بد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودى والعدمى والاعتبارى فقيل
العدمى المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا متركبا مع وجودى كعدم البصر عما من شانه
او غير متركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل فى مفهومه العدم ككون الشئ بحيث لا يقبل
الشركة والوجودى بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا او ما لا يدخل فى مفهومه
العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمى واللاعدم وجودى وفى المواقف ان
الوجودى ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اى بحسب الخارج نحو السواد لا ان يكون ذلك
باعتبار وجودهما فى العقل واتصاف موصوفه به فيه اى فى العقل دون الخارج كالامكان وهو
اعم من الموجود لجواز وجودى لا يعرض له الوجود ابدا لكنه بحيث اذا ثبت للموصوف كان ذلك
بوجوده له وهذا ما قال القاضى الارموى اذا قلنا لشئ انه وجودى لا نعنى انه دائم الوجود بل
نعنى انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود الخارجى عند قيامه بموجود وعند قيامه بمعدوم
لا يكون له وجود وكانه يريد الاعم من وجه والافن الموجود ما لا يسمى وجوديا كالانسان وغيره
من المفهومات المستقلة واما الاعتبارى فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان
موصوفه متصفا به فى نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به فى نفس الامر بمعنى انه بحيث
اذا نسبه العقل الى الوجود يعقل له وصفا هو الامكان ويقابله الحقيقى اذا تقرر هذا فلا خفاء
فى ان العوارض المشخصة وجودية والهذية اعتبارية وتميز الفرد عما عداه وعدم قبوله
الشركة وكونه ليس غيره او لا يقبل الشركة عدمية (قال المبحث الثالث ٨) لا بد فى التعين
من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة
ههنا ومعلوم انه لا يحصل بانضمام الكلى الى الكلى لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه
كليا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما لا يتناهى من الافراد وان كان بحسب
الخارج ربما لا يوجد منه الافراد بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب فان قيل حكم الكلى
قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا
قلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له وصفا
كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان الكلى الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهى الى حد الهذية
حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية
بحالها وقد يجاب بان المراد ان انضمام الكلى الى الكلى وتقيده به لا يستلزم الجزئية والتشخص
وان كان قد يفيدها فيكون حاصل الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهر المتحيز والجسم النامى
والحيوان الناطق والانسان الفاضل لا يلزم ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا من الوضوح
بحيث لا ينبغى ان يخبر به فضلا عن ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون
ما ينضم الى الكلى وتقيده الجزئية جزئيا وله لا محالة مفهوم كلى يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله
جزئيا ويتسلسل قلنا ليس هناك موجود هو الكلى وآخر ينضم اليه ويجعله جزئيا بل الموجود

٨ التعين يتوقف على امتناع
الشركة ذهنا فلا يحصل بانضمام
الكلى الى الكلى ولو بحيث يمنع
الشركة عينا بل يستند عندنا الى
ارادة القادر المختار وعند البعض
الى الوجود الخارجى لتحققه عنده
قطعا وتعدد الاشخاص بتعدد
الوجودات ورد بان الدوران لا يفيد
العلية ولو سلم فالكلام فى خصوص
التعينات وعند الفلاسفة الى نفس
الماهية فينحصر فى فرد او الى المادة
المشخصة بالاعراض التى تلحقها
بحسب الاستعدادات المتعاقبة فيتكثر
بتكثر المواد القابلة للتكثر بذاتها
واعترض بان تعين الاعراض انما
هو بتعين المادة فتعينها بها دور
واجيب بان تعينها بالاعراض لا
بتعيناتها قلنا فليكن تعين الماهية
بما يخصها من الصفات وتكثر له
افراد بتكثرها متن

الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة والمقصود ان المعنى الذى بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لايصلح ان يكون انضمام الكلى الى الكلى بل التشخص يستند عندنا الى القادر المختار كسائر الممكنات بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما شاء من التشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية فى الخارج للقطع بانها اذا تحققت لم يكن الافردا مخصوصا لاتعدد فيه ولااشتراك وانما قبول التعدد والاشتراك فى المفهوم الحاصل فى العقل فان قيل فيلزم ان لايتعدد التعين لان الوجود امر واحد قلنا هو وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن تتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد وسائر الاسباب فتتعدد التعينات واعترض بان الدور ان لايفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود ما معه التعين لا ما به التعين فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجى مع قطع النظر عن جميع ما عداه قلنا قطع النظر عن الشئ لايوجب انتفائه فعند الوجود لابد من ماهية واسباب فاعلية اومادية وبالجملة امر يستند اليه الوجود فيجوز ان يستند التشخص ايضا اليه ولوسلم فالوجود لايقتضى الا تعينا ما والكلام فى التعينات المخصوصة فلايثبت المط مالم يتبين ان وجود كل فرد يقتضى تعينه الخاص وذهبت الفلاسفة الى ان التعين قد يستند الى الماهية بنفسها او بلوازمها كما فى الواجب فينحصر فى شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية فى كل فرد مع عدم تشخص الآخر وقد يستند الى غيرها ولايجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتعينات على السواء ولا حالا فيه لان الحال فى الشخص لافتقاره اليه يكون متأخرا عنه ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه ضرورة انه لايصير هذا الشخص الابهذا التشخص يكون متقدما عليه وهومحال فتعين ان يكون محلا له وماذكرنا من نسبة الحال والمحل الى الشخص دون الماهية اوالتشخص اقرب واوفق بكلامهم والمراد بمحل الشخص موضوعه فى الاعراض ومادته فى الاجسام ومتعلقه فى النفوس على ما ذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به فالمعقول المجردة تستند تعيناتها الى ماهياتها فينحصر كل فى شخص لا الى مجرد الاضافة كعقل الفلك الاول مثلا على ماقيل لان هذه الاضافة متأخرة عن وجود الفلك المتأخر عن وجود العقل وتعينه والاسناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ماقيل ان غير المنفصل لاينحصر فيما يكون حالا فى الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا فى محله ولما اعترض بان المادة التى يستند اليها التشخص تكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما لماهيتها فلا تتعدد افرادها او للتشخص المعلول فيدور اولمادة اخرى فيتسلسل اجيب بانه لما فيها من الكميات والكيفيات والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التى تتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات حتى لوذهبت الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو رأيهم فيما لايجتمع فى الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية واذا استند التشخص الى المادة تكثرت افراد الماهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها فلا تفتقر الى قابل آخر وانما تفتقر الى فاعل يكثرها واعترض على ماذكر وان بعد تسليم مقدماته بان تعين الاعراض الحالة التى فى المادة انما هو بتعين المادة على ما سيجئ فلو تعينت المادة بها كان دورا واجيب بان تعين المادة انما هو بنفس الاعراض الحالة فى المادة المعينة بتعين ما لابتعيناتها الحاصلة بتعين المادة وحاصله ان تعيناتها بتعينها وتعينها مع تعيناتها فلا يلزم الدور ولا حصول التشخص من انضمام الكلى الى الكلى الا انه يرد عليه انه اذ جاز ذلك فلم لايجوز تكثر الماهية وتعين افرادها بما لها من الصفات المتكثرة العارضة لها من غير لزوم مادة (قال المنهج الثانى فى الوجوب والامتناع والامكان ٩) جعل الامتناع من لواحق الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لهما او الى انه من اوصاف

٩ وفيه مباحث — متن

الماهية المعقولة اولكونه فى مقابلة الامكان اولان المراد بلواحقهما ماجرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنهما (المبحث الاول ٧) قد تقرر فى موضعه ان هل اما بسيطة يطلب بها وجود الشئ فى نفسه اومركبة يطلب بها وجود شئ لشئ فاذا نسب المفهوم الى وجوده فى نفسه او وجوده لامر حصل فى العقل معان هى الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشئ اوربط الشئ بالشئ بواسطته قد يجب كما فى قولنا البارى تعالى موجود والاربعة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما فى قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها الفردية وقد يمكن كما فى قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولاخفاء فى حصولها عند حمل العدم اوالربط بواسطته لكنه مندرج فيماذكرنا من حمل الوجود اوالربط بواسطته لكونه اعم من الايجابى والسلبى وتصورات هذه المعانى ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب الا انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه اواستحالة العدم والامتناع ضرورة العدم اواقتضاؤه اواستحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما اوعدم اقتضاء شئ منهما ولهذا لايتحاشى عن ان يقال الواجب مايمتنع عدمه اومالا يمكن عدمه والممتنع مايجب عدمه اوما لايمكن وجوده والممكن مالايجب وجوده ولا عدمه اوما لايمتنع وجوده ولاعدمه ولوكان القصد الى افادة تصور هذه المعانى لكان دورا ظاهرا واظهر هذه المفهومات الوجوب لكونه تأكد الوجود الذى هو اعرف من العدم لما انه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع فى ان مفهوم الوجوب والامكان وجودى اوعدمى مبنى على اختلاف مفهومات الخواص التى باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن واما فى الواجب فكاقتضاء الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه ومابه يمتاز الواجب عن الممكن والممتنع واما فى الممكن فكالاحتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود اوالعدم اوما به يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع (قال المبحث الثانى كل من الوجوب والامتناع ٦) قد يكون بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشئ اولا وجوده فى نفسه اوضرورة وجود شئ لآخر اولا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذاته كوجود البارى وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتى والافغيرى وهو وان لم ينفك عن علة لكن قد ينظر الى خصوص العلة كوجوب الحركة للحجر المرمى وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف لذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقته كوجوب الانخساف للقمر فى وقت المقابلة المخصوصة وامتناعه فى وقت التربيع وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجوب الحركة للجسم المأخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون له حينئذ (قال والموصوف بالذاتى ٨) يعنى اذا اخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتى يكون واجب الوجود لذاته كالبارى تعالى وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتى يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع الوجود له نظرا اليه كالفردية للاربعة فلازم الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اى واجب الثبوت للماهية نظرا الى نفسها لاواجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليلزم المحال وبهذا سقط ماذكر فى المواقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة اولذات الماهيات فبطلان التالى

٧ هى معقولات يحصل من نسبة المفهوم الى هلية البسيطة اوالمركبة اذ حمل الوجود اوالربط بواسطته قد يجب وقد يمتنع وقد يمكن وتصورها ضرورى والتعريف بمثل ضرورة الوجود وضرورة العدم ولاضرورتهما لفظى — متن

٦ والا كان ان كان بالنظر الى ذات الشئ فذاتى والافغيرى على وضعى او وقتى اوغيرها — متن

٨ واجب الوجود لذاته اوممتنع الوجود لذاته ان اخذ الوجود محمولا وواجب الوجود للشئ وممتنع الوجود له نظرا الى ذاته ان اخذ رابطة فلازم الماهية كزوجية الاربعة واجب الوجود لذاتها لا واجب الوجود لذاته — متن

ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا اورابطة كقولنا الانسان كاتب ويمتنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا اوتوجدله الكتابة بل معناه ان ماصدق عليه هذا يصدق عليه ذاك او يحمل والمحققون على انه لافرق بين قولنا يوجد له ذاك و يثبت و يصدق عليه و يحمل ونحو ذلك الا بحسب العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق فى التجريد (قال والامكان ذاتى لا غير) اذ لوكان غيريا امكان الشئ فى نفسه واجبا اوممتنعا اى ضرورى الوجود اوالعدم بالذات ثم يصير لاضرورى الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا معنى الانقلاب (قال وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود ٢) الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب و يعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع و يعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا سمى بالامكان العامى فان العامة تفهم منه نفى الامتناع فمن امكان الوجود نفى امتناع الوجود ومن امكان العدم نفى امتناع العدم وقد سبق الى كثير من الاوهام ان الامكان العام مفهوما واحدا يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة احد الطرفين اعنى الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان الشئ على الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفى الامتناع ومن امكان عدمه نفى الوجوب ولهذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما فى تقسيم الكل الى الممتنع والى الممكن الذى احد اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب و بهذا ينحل ما يقال على قاعدة كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لو صح هذا الصدق قولنا كل ماليس بممكن عام ليس بممكن خاص الكنه باطل لان كل ماليس بممكن خاص فهو اما واجب اوممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم ان كل ماليس بممكن عام فهو ممكن عام (قال وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال ٢) بمعنى جواز وجود الشئ فى المستقبل من غير نظر الى الماضى و الحال وذلك لان الامكان فى مقابلة الضرورة و كلما كان الشئ اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك فى المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشئ من الوجود والعدم بخلاف الماضى و الحال فانه قد تحقق فيهما وجود الشئ اوعدمه ومنهم من اشترط فى الممكن الاستقبالى العدم فى الحال لان الوجود ضرورة فيجب الخلوعنه ورد بان العدم ايضا ضرورة فيجب الخلوعنه ايضا وتحقيقه انه ممكن فى جانبى الوجود والعدم وكما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجود و يشترط الخلوعنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلوعنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالى امكان حدوث الوجود وطريانه فى المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لامكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود فى الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالى فى جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود فى الحال من غير لزوم محال (قال وقد يعتبر ٩) اشارة الى الامكان الاستعدادى و هو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب و الشرائط بحيث لا ينتهى الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة و يتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول و البعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتى بل يوجد بعد العدم بحدوث

٢ اوالعدم فيعم الامكان الخاص وضرورة الطرف الاخر فيصدق على الممتنع ممكن العدم وعلى الواجب ممكن الوجود وقد يتوهم انه بمعنى سلب ضرورة احد الطرفين فيعم الكل ا
متن

٢ ومن اشترط فيه العدم فى الحال كانه اراد به امكان طريان الوجود فى المستقبل ففى امكان العدم يشترط الوجود فى الحال ولا يلزم الجمع بين النقيضين
متن

٩ بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشئ باعتبار تحقق الشرائط فتتفاوت شدة وضعفا و تسمى استعدادية
متن

بعض الاسباب والشرائط و يعدم بعد الوجود لحصول الشئ بالفعل (قال وعروض الامكان ٢) يعنى ان الماهية اذا اخذت مع وجودها اووجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها اوعدم علتها كانت ممتنعة بالغير وانما يعرض لها الامكان الصرف اذا اخذت لامع وجودها اوعدمها اووجود علتها اوعدمها بل اعتبرت من حيث هى هى واعتبرت نسبتها الى الوجود فحينئذ يحصل من هذه المقايسة معقول هو الامكان فالامكان ينفك عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ للماهية و لا لعلتها وجود اوعدم لا بحسب التحقق فى نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير اللهم الا على رأى من يثبت الواسطة (قال والغيريان ٧) يعنى ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يتشاركان فى اسم الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثانى ضرورة العدم و هذا معنى تقابل المضاف اليه واذا اخذ الوجوب والامتناع متقابلى المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود و الآخر الى العدم صدق كل منهما على ماصدق عليه الآخر بطريق الاشتقاق بمعنى ان كل ما يجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير و بالعكس وكل ما يجب عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير و بالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق احدهما على الاخر اذ لا شئ مما يجب وجوده يمتنع وجوده ولا شئ مما يجب عدمه يمتنع عدمه وهو ظاهر فبينهما منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شئ منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جزء هذه المنفصلة المانعة الجمع اعنى قولنا اما ان يكون الشئ واجبا بالغير او ممتنعا بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى الآخر بان ينعدم الموجود الواجب بالغير لانتفاء علته فيصير ممتنعا بالغير و يوجد الممتنع المعدوم بالغير لحصول علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتى و الامتناع الذاتى فان بينهما ايضا منع الجمع ضرورة امتناع كون الشئ واجبا وممتنعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب احدهما الى الآخر لان ما بالذات لا يزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير و بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير منع الجمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا و هو ينافى الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولانهما لو اجتمعا لزم توارد العلتين المستقلتين اعنى الذات والغير على معلول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير و ارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير عن الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب فظاهر وقد يستدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير بانه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر و بين الامكان والوجوب الذاتى والامتناع الذاتى انفصال حقيقى بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او ممكن لانه اما ان يكون ضرورى الوجود ولا والثانى اما ان يكون ضرورى العدم اولا فالثلاثة لا تجتمع ولا ترتفع وهذا فى التحقيق منفصلتان كل منهما مركبة من الشئ ونقيضه وكذا كل منفصلة تكون من اكثر من جزئين فهى متعددة على ما تقرر فى موضعه والاعتراض بضرورى الوجود والعدم ليس بشئ لانه مفهوم اذا لاحظه العقل لم يكن الا ضرورى العدم وهذا كما يقال على قولنا كل مفهوم اما ثابت او منفى يفرض مفهوما هو ثابت ومنفى فيجتمعان اوليس بثابت ولا منفى فيرتفعان فنقول هذا المفهوم منفى لاغير وفيما بين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب محال لان ما بالذات لا يزول فان قيل لم لا يجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات قلنا لانه حينئذ لا يكون مقتضى الذات بل مع دخل للاوقات فان قيل الحادث ممتنع فى الازل لان الازلية تنافى الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وكون الحادث مقدورا ممكن قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا ضرورة امتناع

٢ يكون بالنظر الى المفهوم من حيث هو مقيسا الى الوجود واما مع اعتبار الوجود اوالعدم فيعرض الوجوب اوالامتناع الغيرى فهو ينفك عنهما تعقلا لا تحققا
متن

٧ يتشاركان فى اسم الضرورة عند تقابل المضاف اليه وحينئذ يتصادقان وعند اتحاده يتنافيان فبينهما منع الجمع مع جواز الانقلاب وكذا بين الذاتيين مع استحالته كما بين الذاتى و غير الذاتى من الوجوب و الامتناع لاستلزامه الامكان المنافى للذاتى والاستدلال بان الذاتى لو كان بالغير لارتفع بارتفاعه فممنوع الملازمة و بين الامكان والذاتيين انفصال حقيقى و الانقلاب محال فان قيل الحادث ممتنع فى الازل ثم يمكن والمقدورية ممكنة قبل الوجود ثم تمتنع قلنا فرق بين ازلية الامكان وامكان الازلية فالحادث ممكن فى الازل والابد والحادث فى الازل ممتنع دائما وامتناع المقدورية بعد الوجود غيرى لا ذاتى
متن

القدرة على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بان قولكم فى الازل ان كان قيدا للحادث فلا نسلم انه يصير ممكنا فيما لايزال بل الحادث فى الازل ممتنع ازلا وابدا وان كان قيدا للممتنع فلا نسلم ان الحادث ممتنع فى الازل بل هو ممكن ازلا وابدا فازلية الامكان ثابتة للحادث وامكان الازلية منتف عنه دائما ولا انقلاب اصلا وعن الثانى بانا لا نسلم ان مقدورية الشئ بعد وجوده تصير ممتنعة بالذات بل انما تمتنع بالغير لمانع هو الحصول حتى لو ارتفع لبقى مقدورا كما كان (قال المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة ٢) بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة من الوجوب والامتناع والامكان كما فى قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها الثابتة فى نفس الامر تسمى مادة القضية ومن حيث انها تعقل او تلفظ تسمى جهة القضية سواء طابقت المادة بان تكون نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وحينئذ تصدق القضية او لم تطابقها بان تكون اعم منها او اخص او مباينا وحينئذ قد تصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد تكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص وانما لم يقتصروا على المواد بل تجاوزوا الى الجهات بما لها من التفاصيل لان الغرض من معرفة القضايا تركيب الاقيسة لاستخراج النتايج وهى لا تحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة فى نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل ثم كلامهم متردد فى ان المعتبر فى المادة هو الرابط الايجابى حتى تكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجابى والسلبى حتى تكون المادة فى قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفى قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر الاول ثم المحققون على ان فى كل قضية الوجود واللاوجود رابطة والوجوب او الامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا البارى تعالى واجب وموجود فى معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم فى معنى يوجد ممتنعا ومعدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود فى معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور تعدد الاعتبارات اى يعتبر وجود هو المحمول وآخر هو الرابطة ووجوب او امتناع او امكان هو المحمول وآخر هو الجهة وتكون نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى موضوعاتها بالوجوب اذا اخذت ذاتية واذا اخذ الوجوب والامتناع غيريين فبالامكان وممكن الوجود لغيره يجب ان يكون ممكن الوجود فى نفسه وممكن الوجود فى نفسه قد يجب وجوده للغير كلوازم الماهية وقد يمتنع كالذوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود فى نفسه من غير عكس (قال المبحث الرابع ٤) لا خفاء فى ان الامتناع اعتبار عقلى وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما سبق من امتناع الانقلاب والواجب ماله الوجوب فينتقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل فى الامور المترتبة الموجودة معا وهو محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا فى الوجود والبقاء والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعله صاحب التلويحات قانونا فى ذلك فقال كل ما يكون نوعه متسلسلا ومترادفا اى كل ما يتكرر نوعه بحيث يكون اى فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطأة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل فى الامور الموجودة ولهذا لم تكن الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد اسود والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه ونفس ماهيته لا امرا زائدا عليه قائما به كبياض الجسم ليلزم التسلسل وكذا البواقى

٢ فالثلاثة فى نفسها مواد القضايا وباعتبار التعقل او التلفظ جهاتها وحينئذ ان كان المحمول احدها او الوجود او العدم كما فى قولنا البارى واجب او موجود واجتماع النقيضين ممتنع او معدوم والانسان ممكن او موجود يتعدد الاعتبارات ويكون نسبة الثلثة الى موضوعاتها بالوجوب ونسبة الغيريين بالامكان وكل ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود فى نفسه من غير عكس متن

٤ كل ما يوصف اى فرد يفرض منه بمفهومه كالوجوب والقدم والوحدة ومقابلاتها والتعين والبقاء والموصوفية فهو اعتبارى اذ لو وجد لزم التسلسل للقطع بامتناع كون الصفة الموجودة المحمولة على الشئ بالاشتقاق عينه وانما ذلك فى الاعتباريات فمعنى كون الشئ واجبا فى الخارج انه بحيث اذا عقل مسندا الى الوجود لزم فى العقل معقول هو الوجوب وكذا الكلام فى البواقى متن

قلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطأة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطأة لانه لا معنى للواجب الا ماله الوجوب واما اذا اريد ان الوجود موجود بمعنى انه وجود والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير ذلك فلم يكن له فائدة ولم يتصور فيه نزاع نعم يصح ذلك فى الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل له اوصافا متعددة تنقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد فى الخارج وقرره فى المطارحات بوجه آخر يندفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود والوحدة والكثرة والتعين ونحو ذلك حالها واحد فى انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود فله وحدة وتعين ووجوب او امكان وقدم او حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة موجودة لها امكان موجود له وحدة موجودة وهلم جرا فيلزم التسلسل فى وحدات الامكان وامكانات الوحدة التى هى امور مترتبة مجتمعة فى الوجود مع القطع بان ليست الوحدة نفس الامكان وكذا يلزم سلسلة من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات التعين وعلى هذا فقس ولما كان ههنا مظنة اشكال وهو انا قاطعون بان البارى تعالى موجود وواجب ومتعين وواحد وقديم وباق فى الخارج لا فى الذهن فقط وكذا امكان الانسان وحدوثه وكثرته ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضى كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متحققة فى الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات كبياض الجسم لان معنى قولنا البارى تعالى واجب فى الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا نسبه الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشئ متعين او واحد او كثير او قديم او حادث فى الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما الايجاب لا السلب وهذا ما يقال ان انتفاء مبدأ المحمول فى الخارج لا يوجب انتفاء الحمل فى الخارج كما فى قولنا زيد اعمى (قال وقد يستدل ٨) كون الامتناع وصفا اعتباريا لا تحقق له فى الاعيان مما لا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم ومبناه على ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان انتفاء بعض جزئيات المفهوم لا ينافى كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كسائر الكليات الثانى لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة بيان اللزوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا قائما موجودا بالواجب كان محتاجا الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب عن الموجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب تكون للوجوب الممكن فى نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبيته لامر ممكن لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب انا لا نسلم ان الوجوب مابه الواجبية بل نفسها وان الوجوب على تقدير امكانه يكون جائز الزوال فى نفسه وانما يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب كالوجود ولا معنى للواجب الا ما يكون وجوده ووجوبه وسائر صفاته لذاته وان سميت كلا منها ممكنا فى نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصف له فضعيف لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولا خفاء فى انه اذا كان امرا محققا موجودا كان زائدا فى الذهن والخارج جميعا الثالث ان الوجوب لو كان موجودا لكان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشئ ما لم يكن موجودا

٨ بان الوجوب والامكان لو كانا موجودين لزم محالات احدها عدم الصدق على العدم الثانى امكان الواجب لان الوصف لاحتياجه الى الموصوف ممكن والممكن نظرا الى نفسه جائز الزوال وايضا اذا كان مابه واجبية الشئ ممكنا فهو اولى الثالث تقدم الشئ على نفسه والتسلسل ضرورة تقدم المقتضى بالوجوب الرابع سبق وجود الممكن على امكانه ضرورة تقدم المعروض على العارض الخامس قيام الصفة الموجودة بالمعدوم او بغير موصوفها ضرورة ان امكان الشئ لكونه ذاتيا يكون قبل وجوده ولابد له من محل السادس الانقلاب ضرورة ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فلو وجد لتأخر عنهما فيكون الممكن مثله واجبا او ممتنعا وفى اكثر الوجوه للجدال مجال متن

واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شئ آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام اليه وتسلسل وفى هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب بذات الواجب لا بوجوبه الرابع لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات واللازم باطل للقطع بصحة قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم الا تقدم الماهية بمعنى الاحتياج اليها مدفوع بان المتنازع هو الامكان الذى هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما الخامس ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم ضرورى البطلان وجه اللزوم ان امكان الشئ من اوصافه الذاتية ولا بد للوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو الامر الاول او بغيره وهو الثانى والجواب ان الوصف الذاتى ما يكون مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موجودة ان يوجد قبل الذات السادس ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متأخرا ويلزم المحال قلنا اذا لم يكن له تحقق فى الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتأخر الا بحسب العقل بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان من غير لزوم انقلاب لان الماهية دائما بهذه الحيثية (قال احتج المخالف ٤) قد سبقت اشارة الى الفرق بين الموجود والوجودى والاعتبارى والعدمى والتمسكات السابقة انما دلت على ان ليس الوجوب والامكان امرين موجودين فى الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او عدميين وتمسكات المخالف انما تدل على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين فالظاهر انهما لم يتواردا على محل واحد الا انا اقتفينا اثر القوم فالوجه الاول من تمسكات المخالف وهو مختص بالوجوب انه لو كان عدميا لزم كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا اثباته ضرورة ان الوجوب تأكد الوجود واقتضاؤه واللازم باطل لان العدم مناف للوجود فكيف يؤكده والجواب انه ليس عدما محضا ليس له شائبة الوجود بل هو امر اعتبارى مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له الثانى ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعنى اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجودى لا يصدق على المعدوم وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشئ على المعدوم لا ينافى كونه مفهوما يوجد بعض افراده كاللاانسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس ونحن لا نعنى بالموجود فى الوجودى ما يكون جميع افراده الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما ذكر من انه ارتفاع للنقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين فى المفردات ان لا يصدقا على شئ حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شئ بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت فى نفسهما بان يكون الامتناع معدوما وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك ممنوعة نعم ارتفاع النقيضين فى القضايا هو ان لا تصدق القضيتان المتناقضتان فى انفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها فى المفردات تكون باعتبار صدقها على الشئ وفى القضايا باعتبار صدقها فى نفسها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا

٤ بان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم محالات احدها كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا اثباته ضرورة ان الوجوب كذلك قلنا اعتبار عقلى لا عدم محض الثانى ارتفاع النقيضين ضرورة ان اللاوجوب واللاامكان عدميان لصدقهما على الممتنع قلنا قد يكون الصادق على المعدوم وجوديا باعتبار بعض الافراد ولو سلم فقد يكون النقيضان عدميين كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى ومعنى ارتفاع النقيضين فى المفردات عدم صدقهما على الشئ لا خلوهما عن الوجود والثبوت كما فى القضايا وذلك كالمساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها فى المفردات باعتبار الصدق على الشئ وفى القضايا باعتبار ثبوتها فى نفسها الثالث سلب الامكان عن الممكن والوجوب عن الواجب عند عدم فرض العقل بل مطلقا لان امكانه لا فى معنى لا امكان له وكذا الوجوب قلنا ممنوع بل قد يكون المحمول عدميا او الحمل ضروريا كالمعدوم والممتنع فالامكان عدمى وزيد ممكن بالضرورة بمعنى انه بحيث لو اسنده العقل الى الوجود لزم معقول هو الامكان ومعنى امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق عليه عدمى ولا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف وكذا فى الوجوب فان قيل ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته فى نفسه قلنا ممنوع فى الثبوت بمعنى الصدق اذ كثير من الاوصاف سلبى متن

الانسان اخص من الحيوان فمعناه ان كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فمعناه انه كلما صدقت الضرورية فى نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضرورى يصدق بينهما الايجاب الدائمى وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الدائمى يصدق بينهما الايجاب الضرورى الثالث لو كان الوجوب والامكان عدميين لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفى الوجود والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشئ الا باعتباره واللازم باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب انا لا نسلم الملازمة لجواز ان يكون المحمول مما لا تحقق له الا فى العقل ويكون صدقه على الموضوع دائما بل ضروريا فى نفس الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضرورى صادق فى نفس الامر مع انه لا تحقق للعدم والامتناع الا بحسب العقل فكذا ههنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشئ واجب او ممكن ضرورى بمعنى انه فى نفس الامر بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب او الامكان الرابع انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد لان العدم فى نفسه عدم بالنسبة الى كل شئ وهذا معنى قولهم امكانه لا فى معنى لا امكان له والجواب المنع فان معنى قولنا امكانه لان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمى ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما فى صدق العدم والامتناع فان بنى ذلك على انه لا تمايز فى الاعدام اجيب بان التمايز العقلى ضرورى وهو كاف فان قيل ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته فى نفسه فما لا يكون ثابتا فى نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشئ فى الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشئ والصدق عليه كما فى قولنا زيد اعمى والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشئ بعضها ثبوتية وبعضها سلبية (قال المبحث الخامس ٤) من خواص الممكن انه يحتاج فى وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح ولتلازم هذين المعنيين بل لتقارب مفهوميهما جدا قد يجعل الثانى تفسيرا للاول والجمهور على ان هذا الحكم ضرورى بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضى ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتأتى منه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض فى نفس الحكم او فى بداهته والتفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لا ينافى البداهة على ما سبق واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم فى وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضى ذلك وان قدرة القادر قد تتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه فضلا عن ان يكون ضروريا والى هذا يستند عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما الفلاسفة القائلون بالايجاب دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون باستنادها الى اسباب فاعلية لا اطلاع على تفاصيلها فى الجملة لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع الممكن بلا سبب (قال والاستدلال ٦) القائلون بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبى استدلوا

٤ الضرورة قاضية باحتياج الممكن الى المؤثر وامتناع ترجح احد طرفيه بلا مرجح وخفاء التصديق بخفاء التصور غير قادح متن

٦ بان وقوع احدهما بلا سبب يقتضى رجحانه فينافى التساوى وبانه لا بد من مرجح قبل الوجود وهو وجودى يقوم بالمؤثر ضرورة تأخر الاثر ضعيف متن

عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوى الوجود و العدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا
معنى اقتضاء ماهية الممكن لتساوى الطرفين و وقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه
وهما متنافيان والجواب ان التساوى بالنظر الى الذات انما ينافى الرجحان بحسب الذات و هو غير
لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع لجواز
ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثانى ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجحه امر حادث
بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولابد له من محل وليس هو الاثر لتأخره عن الترجح فيكون هو المؤثر
لعدم الثالث فلابد منه والجواب ان الترجح مع الوجود لاقبله اذ لايتصور رجحان الوجود مع كون
الواقع هو العدم ولو سلم فقيام ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضرورى البطلان والمذكور
فى كلام الامام مكان الترجح الوجوب وهما متلازمان بناء على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه
مع التساوى فكيف مع المرجوحية فالترجح لايكون الاواجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود
على ماسيجئ من ان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر
يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجوبا فيمتنع سبقه على الوجود وكونه وصفا
المؤثر ليس بسديد سيما وقد قال الامام فى المباحث المشرقية انه على تقدير كونه ثبوتيا فمعنى عروضه
المؤثر انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى منع كونه امرا محققا مفتقرا
الى ما يقوم به فى الخارج بل هو امر عقلى قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه (قال ومن
اقوى شبه المنكرين ٩) ذكر الامام من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب
كذيمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبها منها انه لو احتاج
الممكن الى مؤثر فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل او حال
عدمه وهو جمع بين النقيضين اعنى العدم الذى كان والوجود الذى حصل وماذكر فى المواقف
من ان كون التأثير حال العدم باطل لانه جمع بين النقيضين ولان العدم نفى صرف فلا يصلح
اثرا ولانه مستمر فلا يستند الى مؤثر الوجود ليس على ما ينبغى لان الكلام فى التأثير بمعنى الايجاد
والا لما صح ان التأثير حال الوجود ايجاد الموجود وحال العدم جمع النقيضين على ان الوجه
الثالث ليس بتام لان العدم ربما يكون حادثا لامستمرا لايقال فى الكلام اختصار والمراد ان
التأثير اعم من الايجاد والاعدام اما حال الوجود وهو باطل لانه ايجاد الموجود واما حال العدم
وهو باطل لانه جمع النقيضين ولان العدم نفى محض لانا نقول لو اريد ذلك لم يكن لقوله
فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند الى مؤثر العدم
لا الوجود وبهذا تبين ان ليس قوله ولانه نفى محض او قوله ولانه مستمر ابتداء شبهة على نفى
التأثير بمعنى ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فى وجوده لاحتاج اليه فى عدمه وهو باطل لانه نفى محض
ولانه مستمر كيف وقد اورد بعد ذلك هذه الشبهة بعينها والمذكور فى كلام الامام ان التأثير
حال العدم باطل لانه لا اثر حينئذ فلا تأثير لانه اما عين الاثر او ملزومه بناء على كون المعلول
متأخرا عن العلة مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار ان التأثير حال الوجود فان اريد بايجاد
الموجود بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نم استحالته كما فى القابل فان السواد قائم بالجسم الاسود
بهذا السواد وان اريد بوجود آخر سابق فلا نم لزومه فان الوجود الحاصل بالتأثير مقارن له
وقد يختار ان التأثير حال العدم ولاجمع بين النقيضين لان الاثر عقيب آن التأثير بناء على
ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى امتناع التخلف انه لايتخللهما آن وكان هذا مراد
من اجاب بان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر
بصفة المؤثرية وهو معنى التأثير فيكون فى آن عدم الاثر و يكون معنى تأثيره فى الممكن اخراجه

٩ ان التأثير حال الوجود ايجاد
للموجود وحال العدم جمع بين
النقيضين وان الضرورة قاضية
بوقوع الترجيح بلا مرجح فى مثل
الهارب من السبع يسلك احد
الطريقين والعطشان يشرب احد
المائين مع التساوى وان العدم نفى
محض لايصلح اثرا والجواب عن الاول
ان المحال ايجاد الموجود بوجود
حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم
غايته ان الوجود يقارن الايجاد بالزمان
وهو لاينافى التأخر بالذات وعن الثانى
ان اللازم على تقدير التسليم ترجيح
المختار احد المتساويين بلا مخصص
لا الترجح بلا سبب فان قيل هذا
الاختيار والترجيح وقع بلا سبب قلنا
مم بل بالارادة التى من شانها الترجيح
والتخصيص وعن الثالث انه عدم
مضاف مستند الى عدم العلة بمعنى
ان العقل يحكم بانه عدم لعدم علته
واما التمسك بان العلية لكونها
نقيض اللاعلية ثبوتية وكذا
موصوفها وبان التأثير اما فى الماهية
او الوجود او الموصوفية والكل
باطل لما سبق وبانه لو وجدت
المؤثرية او الحاجة تسلسلت فضعفه
ظاهر متن

من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر وترجحه بلا مرجح لما وقع واللازم
باطل بحكم الضرورة فى مثل العطشان يشرب احد المائين والجايع يأكل احد الرغيفين والهارب
من السبع يسلك احد الطريقين مع فرض التساوى وعدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم
المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح
بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع
فان قيل هذا الاختيار والترجيح امر ممكن وقع بلا سبب وفيه المطلوب قلنا ممنوع بل انما
وقع بالارادة التى من شانها الترجيح والتخصيص ومنها انه لو احتاج الممكن فى وجوده الى
المؤثر لاحتاج اليه فى عدمه لتساويهما واللازم باطل لان العدم نفى محض لا يصلح اثرا
والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا منعنا الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر
الى ذات الممكن لكن لايحتاج العدم الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضى
فيه سالم عن المانع وان صلح اثرا منعنا بطلان اللازم وهو ظاهر وتحقيقه انه وان كان نفيا
صرفا بمعنى انه ليس له شائبة الوجود العينى لكن ليس نفيا صرفا بمعنى ان لايضاف الى ما يتصف
بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه
اليه عند العقل حيث يحكم بانه انما بقى على عدمه الاصلى او اتصف بعدمه الطارى
بناء على عدم علة وجوده مستمرا وطارئا فان قيل العدم لايصلح علة لان العلة وجودية لكونها
نقيض اللاعلية العدمية فيفتقر الى موصوف وجودى ولانه لا تمايز فى الاعدام فلا يصلح بعضها
علة وبعضها معلولا قلنا مجرد صورة السلب او الصدق على المعدوم فى الجملة لايقتضى كون
المفهوم الكلى عدميا بجميع جزئياته ولو سلم فنقيض العدمى لايلزم ان يكون وجوديا وقد سبق
مثل ذلك وعدم تمايز الاعدام ممنوع والتحقيق ان تساوى طرفى الممكن ليس الا فى العقل
فالمرجح لايكون الا عقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس نفيا صرفا بل كل منهما ثابت فى العقل
ممتاز عن الاخر فيصلح احدهما علة الآخر فى حكم العقل ولا يلزم منه صلوح علية للوجود
ليلزم انسداد باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن لو احتاج
الى مؤثر فتأثيره اما فى ماهية الممكن او وجوده او موصوفيته بالوجود اذ لا يعقل غير ذلك والكل
باطل لما مر فى نفى شيئية المعدوم ومجعولية الماهية ومن ان الماهية ماهية والوجود وجود
والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير اولم يوجد وان الوجود حال لا تأثير فيه وان الموصوفية
امر اعتبارى لاتحقق له فى الاعيان والجواب ان التأثير فى الماهية بان يجعلها متحققة لا بان
يجعلها ماهية او فى الوجود الخاص بان يحصله للماهية لا بان يجعله وجودا ومنها انه لو وجدت
مؤثرية المؤثر فى الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا ممكنا له مؤثر واحتياج وتسلسل
ولا يندفع بان مؤثرية المؤثر فى الممكن واحتياج الاحتياج عينه لان ذلك يمتنع فى الامور التى
بها تحقق فى الاعيان والجواب ان كون المؤثرية او الاحتياج اعتباريا لاينافى كون المؤثر مؤثرا
والممكن محتاجا على ماسبق غير مرة ومايقال من انه لو حصل فى العقل دون الخارج كان
جهلا لانتفاء المطابقة وان كلا منهما صفة قبل الاذهان فيستحيل قيامها بالذهن فجوابه ان
عدم المطابقة للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت فى الخارج ولم يثبت وان الحاصل
قبل الاذهان هو كون الشئ بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو المؤثرية او الحاجة
(قال المبحث السادس ٤) قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الا ان ذلك عند الفلاسفة وبعض
المتكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث
احتجت الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشئ غير مقتضى الوجود او العدم

٤ العقل يحكم بالاحتياج بمجرد
ملاحظة كون الذات غير مقتضية
للوجود والعدم فيكون المحوج هو
الامكان لا الحدوث مستقلا اوشرطا
او شطرا كيف والحدوث صفة
للوجود المتأخر عن التأثر المتأخر
عن الاحتياج وكثير من المتكلمين
عكسوا الدعوى والدليل والابطال
فقالوا العقل يحكم بالاحتياج بمجرد
ملاحظة ان الشئ لم يكن فكان
فيكون المحوج هو الحدوث لا الامكان
كيف وهو كيفية نسبة الماهية الى
الوجود المتأخر عن الاحتياج
والجواب بانا لا نعنى ان الامكان
يتحقق فيوجب احتياجا بل ان
العقل يلاحظ الامكان فيحكم
بالاحتياج كما يقال علة الاحتياج
الى الحيز هو التحيز جوابهم بعينه
والاعتراض بانه لا احتياج حال
البقاء لان التأثير حال البقاء فى
الوجود تحصيل الحاصل قيل وفى
البقاء او فى امر متجدد تأثير فى غير
الباقى جاز فى الامكان مع زيادة حال
ما قبل الوجود فانه نفى محض
والجواب ان معنى الاحتياج الى
المؤثر توقف الوجود او العدم
اواستمراره على امر ما متن

بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده اوعدمه لايكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم اولم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف للوجود متأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فلوكان الحدوث علة للاحتياج اوجزءها اوشرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان الفعل اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولايجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذه العلة انما هي بحسب العقل بمعنى انه بلاحظ الامكان اوالحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الحيز هو التحيز لابحسب الخارج بان يتحقق الامكان اوالحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام المتأخرين اظهر وبالقبول اجدر واعترض بانه لوكان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان اوالحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان التأثير حينئذ اما في الوجود وقد حصل بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما في البقاء او في امر آخر متجدد وهو تأثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر وفي كون الامكان علة الاحتياج فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفي محض ازلي لايعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن اوالحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له اوالعدم اواستمرارهما على تحقق امر اوانتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا تحققت فاستمرار الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني وصحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لايدل الا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولانزاع في ذلك (قال المبحث السابع ٧) الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لااولوية لاحدهما عن الآخر وقيل العدم اولى بالممكن جوهرا كان اوعرضا زايلا اوباقيا لتحققه بدون تحقق سبب مؤثر ولحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق جميعها ورد بان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولامعنى لعدم المركب سوى ان لايتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض اولم يتحقق وهذا القدر لايقتضي اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود اوالعدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلاسبب خارج فبطلانه ضروري لانه حينئذ يكون واجبا اوممتنعا لاممكنا فان قيل هذا انما يلزم اولم يكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى الى عدم المرجح الخارج وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لابالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قديكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء الوجود اوالعدم لا الى حد الوجوب ايلزم كونه واجبا اوممتنعا فلايظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه الاول انه لوكان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته فمع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الاخر فيكون الطرف الاولى واجبا لذات الممكن فلايكون ممكنا بل واجبا اوممتنعا هذا خلف واما ان يمكن

٧ لااولوية لاحد طرفي الممكن نظرا الى ذاته وقيل باولوية العدم مطلقا وقيل في الاعراض السيالة والظاهر انه ان اريد الاولوية بحيث يستغنى الوقوع عن سبب فضروري البطلان وان اريد القرب الى الوقوع لقلة الشروط والموانع وكثرة اتفاق الاسباب فعائد الى الغير وان اريد اقتضاء ما للوجود اوالعدم لا الى حد الوجوب فمحتمل والاستدلال على امتناعه بانه ان امتنع مع تلك الاولوية وقوع الطرف الآخر وجب هذا وان امكن فاما بلاسبب فيترجح المرجوح او بسبب فيتوقف هذا على عدمه فلايكون اولى لذاته وبان اقتضاء التساوي ينافي اقتضاء اولوية احدهما وبانه ان امكن زوالها بسبب لم تكن ذاتية بل متوقفة على عدمه وان لم يمكن كانت الماهية واجبة اوممتنعة ضعيف لان المتوقف على عدم ذلك السبب هو الوقوع لا الاولوية ولان عدم اقتضاء احدهما غير اقتضاء التساوي ولانه لايلزم من امتناع زوال اولوية طرف وقوعه فضلا عن كونه ضروريا لجواز وقوع الآخر باولوية خارجية منتهية الى حد الوجوب متن

وحينئذ فوقوعه اما ان يكون بلا سبب يرجحه فيلزم ترجح المرجوح اعني الطرف الغير الاولى اويكون بسبب يفيد رجحانه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب هذا خلف والجواب انه لايلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقدير ان المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب الثاني ان الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لايكون الا بالغير فلواقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعني اقتضاء التساوي ولااقتضاءه والجواب انالانم ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لايقتضي وقوع احدهما وهو لاينافي اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ماهو المراد بالاولوية الثالث انه لوكان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية لسبب اولا فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات لايزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان هو العدم والجواب انه لايلزم من امتناع زوال اولوية الوجود اوالعدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه ضروريا ايلزم وجوب الممكن اوامتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء اسباب خارجية تنتهي الى حد الوجوب والوقوع اوبالعكس وتكون الاولوية الذاتية بحالها باقية غير زايلة (قال اذ لابد من ذلك ٢) يعني انه لايكفي في الوقوع مجرد الاولوية بل لابد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر ممتنعا بالغير اذ لوجاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاول تارة ولا وقوعه اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية ترجحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعد ما وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج في الوجود العيني وهو باطل لان الوجوب والوجود ليسا امرين متميزين في الخارج يتوقف احدهما على الاخر ولوكان فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه لامتقدما اوفي الوجود الذهني وهو ايضا باطل لظهور انه لايتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فانه يحكم قطعا بانه مالم يتحقق علة الممكن لم يجب هو ومالم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لاوجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزأ من العلة التامة فيكون متقدما عليها لامتأخرا قلنا جزء العلة التامة مايتوقف عليه المعلول في الخارج لافي اعتبار العقل ولوسلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع مايتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ماذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لايصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار وحينئذ ينتقض دليلكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لاينافي كونه مختارا بل يحققه (قال المنهج الثالث في القدم والحدوث ٣) والمتصف بهما حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية

٢ لان الوقوع تارة واللاوقوع اخرى من استواء الحالين ترجح بلا مرجح فالممكن مالم يجب ضرورة لم يوجد وحين الوجود امتنع عدمه فوجوده محفوف بوجوبين سابق ولاحق وليس معنى السبق الاحتياج في التحقق اوالتعقل بل في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني معنى انه يحكم بانه لم يوجد مالم يجب وهذا الوجوب لاينافي الاختيار لكونه بالاختيار الذي هو من تمام العلة متن

٣ وفيه مبحثان المبحث الاول قد يراد بهما عدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به وقد يخص الغير بالعدم وهو المتعارف وقد يقالان باعتبار تفاوت ما مضى من زمان الوجود زيادة ونقصانا فالقدم الذاتي اخص من الزماني وهو من الاضافي والحدوث بالعكس متن

بالعدم و بالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود و يسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافى فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشئ اكثر و بالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتى اخص من الزمانى والزمانى من الاضافى بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما فى صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافى اخص من الزمانى والزمانى من الذاتى بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضى اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس (قال ولا قديم بالذات سوى الله تعالى ٨) لما سيأتى من ادلة توحيد الواجب وما وقع فى عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما القديم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على ما سيأتى والمتكلمون منا اصفات الله تعالى فقط حيث بينوا ان ما سوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا فى التوحيد فنفوا القدم الزمانى ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هى العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة فى الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة للاربعة مميزة للذات هى الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام فى المحصل ان المعتزلة وان بالغوا فى انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به فى المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الازل مع الذات فالثابت فى الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان فى قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اى لا نعنى بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق فى المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش فى اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت وما نقل فى المواقف عن الامام ان الاحوال الاربعة هى الوجود والحيوة والعلم والقدرة فلا يخلو عن تسامح (قال والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار ٢) يعنى ان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما نقل فى المواقف عن الآمدى انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا فى جواز كونهما بالذات دون الزمان وفى جواز كون اثرهما قديما فلا يوجد فى كتاب الابكار الا ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا فى الوجود لا تقدم الا بالذات كما فى حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر فى الجواب على دفع السند قائلا لا نسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج نعم صرح فى شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية والى انه ازلى تام فى الفاعلية وان العالم ازلى مستند اليه وانت خبير بان هذا احتراز عن شناعة نفى القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع (قال دون الموجب ٧) اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون

٨ واما بالزمان فزادت الفلاسفة كثيرا من الممكنات والمتكلمون صفات الله تعالى ولزم المعتزلة حيث جعلوا العالمية والقادرية والحيية والموجودية احوالا ثابتة فى الازل مع الذات ولا نعنى بالوجود الا ما عنوا بالثبوت متن

٢ لان القصد الى الايجاد مقارن للعدم ضرورة والمنازع مكابر متن

٧ او امكن اذ فى التخلف عن تمام العلة ترجح بلا مرجح وما يقال ان التأثير حال البقاء ايجاد للموجود مدفوع لما سبق متن

معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا كان وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح حيث لم يوجد فى الازل و وجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة واستدل الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان تأثيره فى شئ يمتنع ان يكون حال بقائه والا لزم ايجاد الموجود فتعين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه ما سبق ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان معنى تأثير المؤثر فى الشئ وايجاده اياه حال بقائه هو ان وجوده يفتقر الى وجود المؤثر و يدوم بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا فلا يلزم حدوثه (قال فالقديم يمتنع عدمه ٦) لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فاثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا واسطة كمعلوله الاول او بوسائط قديمة كالثانى والثالث لما سيأتى من امتناع التسلسل وانما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام فى القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع عدم الشئ لا ينافى امكانه الذاتى لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لتمام علته الموجبة فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شئ من معلولاته قديما ممتنع العدم وانما ذلك على رأى الفلاسفة فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استناده اليه بطريق الاختيار ويتعين الايجاب قلنا علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان و صفات الواجب وان كانت مفتقرة الى ذاته لا تكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم فالتأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير ههنا وسيجئ لهذا زيادة بيان (قال زعمت الفلاسفة ان كل حادث ٧) اى موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا و بالمدة الزمان و بنوا على ذلك قدم المادة والزمان لا بمعنى ان محل هذا السواد و بدن هذه النفس مثلا قديم لظهور استحالته ولا بمعنى ان قبل كل مادة مادة لا الى بداية كما فى الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية فى الوجود ضرورة ان كلا منها جزء مما تركب عنها وهو محال لما سيأتى بخلاف الحركة والزمان فانهما على التجدد والانقضاء بل بمعنى انه لا بد ان يكون للمركب مادة بسيطة قديمة هى الحاصل للصور والاعراض الحادثة اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى وتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودى لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعى محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشئ على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشئ بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما توهم من ان امكان الشئ هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لانه معلل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذاك غير مقدور لكونه ممتنعا ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان فان قيل الدليل منقوض بالممكن القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولا مادة لها قلنا امكاناتها قائمة بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعى محلا غيره فان قيل امكان الشئ صفة له فلا يقوم الا به ولو سلم قيامه بمحله كما فى الصور والاعراض لم يكن ذلك الا حال وجودهما والكلام فيما قبل الوجود قلنا سنورد من كلامهم ما يدفع هذا الاشكال والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتى اللازم لماهية الممكن فلا نسلم انه وجودى بمعنى كونه امرا محققا يستدعى محلا موجودا

٦ لانه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب ابتداء او انتهاء لامتناع التسلسل من غير توقف على شرط حادث ضرورة فلو عدم عدم الواجب فان قيل فلا يكون الا واجبا قلنا امتناع العدم لتمام علة الوجود لا يستلزم الوجوب الذاتى المبحث الثانى متن

٧ مسبوق بمادة ومدة اما المادة فلانه قبل الوجود ممكن وامكانه وجودى يفتقر الى المحل وليس هو الحادث لامتناع تقدم الشئ على نفسه بخلاف امكان القديم ورد بانه ان اريد الامكان الذاتى فلا نسلم انه وجودى وان اريد الاستعدادى المخالف له فى اقتضاء الرجحان والتفاوت والتحقق فلا نسلم ان كل حادث ممكن متن

في الخارج وقد مر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شئ لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله المخالف له اشارة الى التغاير بين الامكانين وذلك من وجوه احدها ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والاستعدادي يقتضيه لانه حالة مقربة للمادة الى تأثير المؤثر فيها وايجاد الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فان استعداد المضغة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهو من النطفة وهو من المادة النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهيولى الاولى ابعد الكل ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لماهيته وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان لماهيته بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا فعائد الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشئ مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف بحسب حدوث شرط وارتفاع مانع مانع مسماة بالقوة عند عدم الحادث زائلة عند وجوده ككون الجسم في اوساط الحيز عند الوصول الى نهايته وهل ذلك الزوال بواجب فيه تردد (قال فان قيل ۹) اعلم ان للفلاسفة في التفصي عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد الامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده وجوديا تعلقه بموضوع موجود في الخارج وتقريره ان الامكان لا محالة يكون بالقياس الى وجود والوجود اما بالذات كوجود البياض في نفسه واما بالعرض كوجود الجسم ابيض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض وهو امكان ان يوجد شئ شيئا آخر او يوجد له شئ آخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن ولا خفاء في احتياجه الى وجود شئ حتى يوجد له شئ آخر واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات وهو امكان وجود الشئ في نفسه فذلك الشئ ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى موضوع يقوم به امكان ذلك الشئ قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشئ في ذلك الموضوع او معه بالقوة فهو صفة للموضوع من حيث هو فيه كعرض في موضوع وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه كاضافة المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشئ مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه من غير تعلق بموضوع او مادة فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشئ من الموضوعات ليقوم به وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لان الاشكال عائد ولانه لو ثبت ان امكان الحادث عرض يستدعي محلا او استدل على ذلك استدلالا فاسدا بانه لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن ممكن الوجود على ما في الشفاء لم يحتج الى ما ذكر من التفاصيل وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان تكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها بحدوثه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات

۹ دوام المعلول بدوام علته التامة ضروري فيمتنع اسناد الحادث الى القديم بل لا بد له من سبق حوادث متعاقبة مفيدة استعدادات متفاوتة مفتقرة الى محل متعلق به قلنا القديم مختار يوجد الحادث متى شاء
متن

والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي استعداداته المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم بل متعلقا به هو المعنى بالمادة وهذا ايضا ضعيف لابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث (قال واما المدة ۲) احتجوا على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لا بد له من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد حصول ذاك بحيث لا يجتمع المتقدم والمتأخر وما ذاك الا بالزمان وثانيهما انه لا معنى للحادث الا ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشئ على وجوده لا يعقل الا بالزمان وهذا التقرير لا يبتني على ان التقدم امر وجودي وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بانا لا نسلم انه وجودي بل اعتباري يعرض للعدم ايضا والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود كما في تحيز الباري حيث يحكم به الوهم بناء على ان ما يشاهد من الموجودات متحيزة وانما يبتني على صحة الحكم بان هذا متقدم على ذاك كتقدم الحادث على وجوده ولا خفاء في انه حكم عقلي ضروري والزمان معروض التقدم لا نفسه والجواب ان مبنى الاول على افتقار كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة وقد مر ما فيه ومبنى الثاني على ما ذهب اليه الفلاسفة من ان اقسام التقدم والتأخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة يعني ان كلا منها يكون اما بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم واما بالرتبة وهي قد تكون حسية بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض مأخوذا من الحس لكونه في الامور المحسوسة وقد تكون عقلية بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه في الامور المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الامام على المأموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر وتمام الاستقراء ونقضوه بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف ليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لا امر يقع في الزمان وما يقال في بيان الحصر من ان المتقدم والمتأخر ان لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يحتج المتأخر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا في المتأخر فبالعلية والا فبالطبع او ان المتقدم ان توقف وجود المتأخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فبالرتبة والا فبالزمان او ان التقدم اما حقيقي يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل باعتبار المعتبر واما اعتباري يقابله والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتأخر مشروطا بانقضاء وجود المتقدم فبالزمان والا فبالعلة والثاني يفتقر لا محالة الى مبدأ به الاعتبار فان كان كمالا في المتقدم فبالشرف والا فبالرتبة فلا خفاء في انه ليس الا وجه ضبط مع ان التقدم بالطبع قد يكون بالنظر الى الوجود كما في الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود وبعد تمام الوجود فالزماني بالمعنى الذي ذكر فيها شامل للتقدم الذي بين اجزاء الزمان والذي بين الاب والابن بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف تقدم لا يفتقر الى زمان يقع فيه المتقدم والمتأخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا يضرنا في استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانيا على ما قال بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا

۲ فلان تعاقب الحوادث وسبق العدم على الوجود لا يتصور الا بالزمان ورد بان مبنى الاول على ما مر والثاني على ما زعموا ان السبق ومقابلته يكون اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالشرف او بالرتبة الحسية او العقلية طبعا او وضعا وعندنا قد يكون بالذات كما في اجزاء الزمان من غير افتقار الى زمان آخر ولا يضرنا تسميته زمانيا على ما قال بعضهم ان السبق بالزمان قسمان وبعضهم ان الحقيقي منه ليس الا الذي فيما بين اجزاء الزمان وانما يعرض للغير بواسطته حتى ان معنى تقدم الاب على الابن تقدم زمانه على زمانه وقد يرجع الرتبي والشرفي ايضا الى الزماني والزماني الى ما بالطبع فينحصر التقدم بالحقيقة فيما بالذات وما بالطبع
متن

فى زمان قبل زمان المتأخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر من غير ان يكونا فى زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزمانى بالحقيقة هو الذى بين اجزاء الزمان وانما يعرض الغير بواسطته اذلا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقى مايستغنى عن الواسطة لم يتناول هذا القسم وحصر بعضهم التقدم فى الذى بالعلية والذى بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف راجعان الى الزمان لان معنى تقدم مكان على آخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع فى ملاحظته قبل زمان الاخذ فى النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه فى المجلس اوفى الشروع فى الامور فيعود الى الزمانى بوسط اولا بوسط وان التقدم الزمانى راجع الى التقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد اوجود اللاحق وشرط له كالحركة فالتقدم الحقيقى هو الذى بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا فى تحققه الى المتقدم من غير احتياج للمتقدم اليه الا ان المتقدم فى الذى بالعلية هو المفيد لوجود المتأخر ولا كذلك فى الذى بالطبع والمعتبر هو العلة التامة ام الفاعلية فيه تردد فعلى الاول يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثانى قد توجد ذات المتقدم بدون ذات المتأخر بان ينتفى بعض شروط التأثر والمتقدم بالطبع لايستلزم المتأخر وجودا بل عدما والمتأخر يستلزمه وجودا لا عدما واما بالنظر الى وصفى التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبرا من قسم واحد فان تضايف المتقدم بالطبع مثلا انما هو مع المتأخر بالطبع لا بالعلية اوالزمان اوالرتبة اوالشرف وعلى هذا قياس سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتى وقد يسمى التقدم بالطبع تقدما بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كما فى العلية فان ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ولا خفاء فى ان هذا انما هو فى الجزء دون الشرط فالحكم ليس بكل على ما يشعر بظاهر عبارة المواقف (قال ومن ههنا ترددوا ٢) قد اختلفت العبارات فى ان مقولية التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك اللفظى بان يكون موضوعا لكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا بمعنى مشترك بين الكل لا على السواء لكونه فى التقدم بالعلية اقدم وفى التقدم بالطبع اولى حيث يكون بالنظر الى الذات وفى التقدم بالرتبة الحسية اشد منه فى العقلية وكأن هذا مبنى على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية وبالطبع وبالزمان اوالى الاولين فقط واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشئ محتاجا اليه والا فليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال الكل مشترك فى معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا لا يوجد للمتأخر كالتأثير فى الذى بالعلية وكونه مقوما اوشرطا فى الذى بالطبع وكونه مضى له زمان اكثر فى الذى بالزمان وزيادة الكمال فى الذى بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين فى الذى بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم والا لصدق على كل شئ ينسب الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر لايوجد فى الآخر وان اريد اشتماله على امر زائد هو احد الامور المذكورة فمثله يتأتى فى كل مشترك لفظى بان يقال لفظ العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعانى (قال المنهج الرابع فى الوحدة والكثرة ٦) والحق انهما من الاعتبارات العقلية التى لاوجود لها فى الاعيان بمثل ماسبق فى الوجوب والامكان وان تصورهما بديهى لحصوله لمن لم يمارس

٢ فى ان مقولية السبق ومقابلاته بالاشتراك او بالتشكيك متن

٦ وفيه مباحث المبحث الاول انهما من الاعتبارات العقلية الغنية عن التعريف الا ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال ولذا يقع كل فى تفسير الآخر متن

طرق الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هى الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء فى انتقاضهما طردا وعكسا بالمجتمع من الامور المتخالفة واما مايقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هى المجتمع من الوحدات فبناه على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما يعرف المبدأ قبل ذى المبدأ والكثرة ترتسم صورها فى الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرا بالاعرف لا بالمساوى فى المعرفة والجهالة (قال والقطع ٤) لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل ماله وحدة فله وجود ما وكل ماله وجود فله وحدة بوجه ماتوهم بعضهم ان الوحدة هى الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فحاول التنبيه على ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما لنا ان نتعقل ماهية الشئ ووجوده من غير ان نتعقل وحدته او كثرته بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلك وماهيته ثم نثبت كثرته وثانيهما انا اذا جمعنا مياه اوان كثيرة فى اناء واحد حتى صار ماء واحدا او فرقنا ماء اناء واحد فى اوان كثيرة حتى صارت مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك (قال وقد يستدل ٢) نقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان وتمسكات من الطرفين يشعر بعضها بان المراد بالوجودى الموجود وبالعدمى المعدوم وبعضها بان المراد بالعدمى مايدخل فى مفهومه العدم وبالوجودى مالا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة ان الوحدة جزء هذا الواحد الموجود وانها نقيض اللاوحدة العدمية لصدقها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة لما كان شئ ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا لاوحدة له والكل ظاهر الفساد ومنها ما اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما ان يكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم هذا خلف واما ان يكون امرا وجوديا وهى عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال او نقول والوحدة جزء منها فتكون وجودية هذا خلف ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمى قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة ولكانت الوحدات متشاركة فى الوحدة ومتمايزة بالخصوصيات فتكون للوحدة وحدة ويتسلسل والجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة عينها اعتراف بانها من الاعتبارات العقلية التى لاتحقق لها فى الاعيان لما مر فى الوجوب والامكان ومنها انه لايعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا التألف من الوحدات ورد بان هذا عين الدعوى (قال معروض الوحدة ٨) قد سبق ان الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة واغيرها فهذا بيان لاقسامها باعتبار المعروض تنبيها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب الافراد فموضوع الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين اولا فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام اولا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كما فى قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية اولا فالاول

٤ بجواز الانفكاك فى التعقل وبان الجمع والتفريق ليس باعدام يدل على مغايرتهما للماهية والوجود وان كانت الوحدة تساوقه متن

٢ على وجوديتهما بان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة وهى اما عدمية فتكون الوحدة وجودية لكونها عدم العدم هذا خلف واما وجودية فيلزم كون الجمع من العدمات وجودية وهو محال وكون الوحدة وجودية لكونها جزءها هذا خلف واذا ثبتت الكثرة الا التأليف من الوحدات يلزم كونها ايضا وجودية وعلى عدميتهما بانه لايعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا التألف من الوحدات وكلاهما ضعيف المبحث الثانى متن

٨ قد لايكون معروض الكثرة وح ان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام فوحدة على الاطلاق وان كان فان لم يقبل الانقسام فاما ذو وضع فنقطة اولا فمفارق وان قبله فاما بالذات فكم او بالعرض الى اجزاء متشابهة فواحد بالاتصال او متخالفة فواحد بالاجتماع طبيعة اوصناعة اووضعا كالشجر والبيت والدرهم وقد يكون معروض الكثرة ولابد من اختلاف الجهة فان قومت جهة الوحدة جهة الكثرة فوحدة جنسية اونوعية اوفصلية والا فان عرضت لها فوحدة بالعرض والا فبالنسبة والوحدة فى الجنس تسمى مجانسة وفى النوع مماثلة وفى الكم مساواة وفى الكيف مشابهة وفى النسبة مناسبة وفى الخاصة مشاكلة وفى الاطراف مطابقة وفى وضع الاجزاء موازاة متن

القطة والثانى المفارق وان كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا متشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضلعى الزاوية وبجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الاخر سواء كان الالتئام طبيعيا كاللحم مع العظم اولا كاجزاء السلسلة قال الامام الاجسام المتشابهة ان اعتبر حالها قبل حصول الانقسام فهو الواحد بالاتصال لان صورته وهيولاه واحدة وامكن ان يعرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد مشترك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لابد ان تكون تلك الاجزاء من شانها ان تتحد موضوعاتها بالفعل لا كاشخاص الناس فانه ليس من شانها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بالنوع واحد بالموضوع يعنى ان المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة متفقة الحقيقة وبالموضوع ايضا اعنى المادة التى هى محل للصور والاعراض لانها وان تعددت موادها بالشخص لكن تعود عند الاجتماع فى اناء واحدة مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالجواهر الفردة لا تصير واحدة قط ثم الواحد بالاجتماع قد تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة اسداس يسمونها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لاتسمى واحدا وان كانت متصلة ولافرق فى ذلك بين ان يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء اوغيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام الثلثة انما يجرى فى المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفى عبارة الامام هى اقسام للواحد التام وهو الذى يشتمل على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لامن الاوصاف والكمالات على ماقد يتوهم ومالايكون تاما فى عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة مسمى بالناقص وفى الطوالع بغير التام وفى كتب الامام بالكثير هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان فلابد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشئ الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا فجهة الوحدة اما ان تكون مقوما للكثيرين بمعنى كونه ذاتيا غير عرضى واما ان يكون عارضا واما ان لايكون هذا ولا ذاك بان يكون خارجا غير محمول فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو فى الانسانية اوجزأ مقولا فى جواب ماهو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس فى الحيوانية اوفى جواب اى شئ هو فى جوهره وهو الواحد بالفصل وانما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثانى اما ان تكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض اومحمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة فى التدبير الذى ليس عارضا للنسبتين بل للنفس والملك ولاخفاء فى ان التدبير محمول على النسبتين وان قلنا النفس كالملك فى التدبير فالتدبير محمول عارض لهما فهو كالبياض للقطن والثلج وبالجملة جهة الوحدة هو مابه اشتراك وهو لايكون الا بحيث يحمل بالمواطأة او الاشتقاق (قال وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة ٢) يعنى ان الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك اوالتواطئ لكونه مفهوما واحدا متفاوتا بالاولوية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفى الواحد بالشخص مالا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء متخالفة ولم يقل

٢ فاولويتها بالتشكيك متن

احد بالتفاوت فى الاشدية والاقدمية لكونه غير معقول (قال وكذا الكثرة ٦) يشير الى احكام منها ان الكثرة مقول بالتشكيك لكونها فى كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب العدد الاثنينية بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليهما دونه وماقيل ان الفرد الاول اعنى الواحد ليس بعدد وكذا الزوج الاول ليس بشئ ومنها ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاعمية والمنطقية ومنها انها متألفة من الآحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لاخمسة وخمسة او ستة واربعة اوسبعة وثلاثة اذلا رجحان لشئ من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح بانه لا اقل منه وان الاثنين انما يتألف منه ولان مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية متحصلة فى العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد فى المشرق الى واحد فى المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية هى الوحدات ولانها لو تحققت فى الخارج فاذا قلنا لزيد وعمرو مثلا هما اثنان فقيام الاثنينية اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم فى كل منهما شئ منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية (قال المبحث الثالث يمتنع اتحاد الاثنين ٧) بان يكون هناك شيئان فيصير شيئا واحدا الا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماآن فى اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا اوالكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا وبياضا فصار سوادا بل بان يصير احدهما الآخر الصائر بعينه اياه وذلك لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتى لايعقل زواله اذ لكل شئ خصوصية ماهو بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشئ واعترض بانه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه فى كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثانى ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقى احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شئ منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث وايا ما كان فلا اتحاد واعترض بانا لا نم انهما لو بقيا كانا اثنين لاواحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا اولا يكون شئ منهما موجودا فكان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر اوفناء لهما وحدوث ثالث فاعترض بانا لانم انهما لوكانا موجودين كانا اثنين لاواحدا وانما يلزم اولم يكونا موجودين لوجود واحد فدفع هذا الاعتراض بانهما لوكانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر اوغيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا فلم يمكن التفصى عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضرورى والمذكور فى معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة فى محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق (قال المبحث الرابع من خواص الكثرة التغاير ٦) فانه لا يتصور الاثنين متعدد وانما الخلاف فى عكسه وهو ان التعدد هل يستلزم التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما فخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود ومبناه على ان التغاير عندهم

٦ فان اول مراتبها الاثنينية ويحصل من انضمام واحد الى واحد ثم يتزايد بزيادة الآحاد لا الى نهاية انواعا مختلفة اللوازم متحصلة فى العقل من اعتبار انضمام الآحاد حتى لو اعتبر واحد فى المشرق مع واحد فى المغرب حصلت الاثنينية من غير ان يتحقق قيام امرهما كيف ولو تحققت لقامت بالمجموع فيلزم فى كل واحد شئ منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية متن

٧ لان اختلاف الماهيتين والهويتين ذاتى لايزول ولانهما ان بقيا كانا اثنين والا كان فناء لاحدهما وبقاء للآخر اوفناء لهما وحدوث ثالث ورد الاول بانه ليس اوضح من الدعوى والثانى بمنع الاثنينية على تقدير البقاء وانما يلزم لو لم يتحدا فغير الى انهما ان كانا موجودين كانا اثنين والا فكما مر ورد بجواز ان يكونا موجودين بوجود واحد فدفع بانه اما احد الوجودين اوثالث فاجيب بانه نفس الوجودين صارا واحدا فادعى ان الحكم ضرورى والمذكور تنبيه متن

٦ والغيران عند مشايخنا موجودان جاز انفكاكهما فالجزء مع الكل لاهو ولاغيره وكذلك الموصوف والصفة ولذا يصح ما فى الدار غير زيد وليس فى يدى غير عشرة مع ان فيهما الاجزاء والصفات فان قيل ان اريد الانفكاك من جانب فقط يوجد الجزء بدون الكل والموصوف بدون الصفة اومن الجانبين ورد الصانع مع العالم اجيب بان المراد بالانفكاك من الجانبين تعقلا ولذا قيل هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ولا يمتنع تعقل العالم بدون الصانع واما من حيث انه معلول فمن المضاف فقد اورد عليهم المضافان فاجيب بانهما غير موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول ضرورى قلنا نعم بحسب الذات متن

وجودى كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم واما التعليل بانه لاتمايز بين الاعدام فيخص المعدومين وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك و دخل الجسمان وان فرضنا كونهما قديمين لانهما ينفكان بان يوجد هذا فى حيز لايوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما اوحادثا لانهما ينفكان بان يوجد الموصوف وتنعدم الصفة فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز اوبحسب الوجود والعدم فلاحاجة الى التقييد بقولنا فى حيز اوعدم على ماذكره الشيخ وهذا التقرير مشعر بانه يكفى فى التغاير الانفكاك من جانب وان الصفة التى ليست عين الموصوف ولاغيره هى الصفة اللازمة النفسية وقيل بل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم و بياضه الاان عمدتهم الوثقى فى التمسك وهو ان قولنا ليس فى الدار غير زيد وليس فى يدى غيرعشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان فى الدار اعضاء زيد وصفاته وفى اليد آحاد العشرة واوصاف الدراهم لايفرق بين الصفات المفارقة واللازمة ويقتضى ان لايكون ثياب زيد بل سائرما فى الدار من الامتعة غير زيد وفساده بين وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفى انسان آخر غير زيد وعدد آخر فوق العشرة واعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولايجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الآمدى بانه يكفى الانفكاك من جانب واحد وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه ح لايكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل و الموصوف مع الصفة اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولايعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وهذه العناية توافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما و يجهل الآخر ولفظ احدهما لابهامه كثيرا مايقع موقع كل واحد منهما وما قيل ان الشئ قد يعلم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون و يجهل انه مستحيل البقاء فلو تغايرت الجهتان لزم كون العرض الواحد الغير المتجزى شيئين متغايرين ليس بشئ لان تغاير جهتى الشئ لايستلزم تغايره فى نفسه فان قيل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لايمكن ان يعقل بدونه فيلزم ان لايكونا متغايرين قلنا المعتبر فى التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولاعبرة بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف وقد اورد على القائلين بان الغيرين موجودان يجوز انفكاكهما انه لاانفكاك بين المتضايفين لابحسب الخارج ولابحسب التعقل فيلزم ان لايكونا متغايرين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا بموجودين والغيران لابد ان يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر المتضايفات كالاخوين ضرورى لايمكن انكاره قلنا الضرورى هو التغاير بين الذاتين واما مع وصف الاضافة فليسا بموجودين و التغاير عندهم من خواص الموجود وبمثل هذا يندفع مايقال ان تعريف الغيرين لايشمل الجوهر مع العرض ولاالاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك لانهما باعتبار الذات يمكن الانفكاك فى التعقل بل فى الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى ضرورة من غير استطاعة العبد وان يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل سيما عند من يقول بان الاستطاعة تصلح للضدين واعلم ان تقرير الاعتراض بالبارى تعالى مع العالم والجواب بان المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الآمدى ظاهر على ماذكرناه واما على مانقل فى المواقف من تقييد جواز الانفكاك بكونه فى حيز اوعدم فينبغى ان يكون تقرير الاعتراض هو انه يمتنع انفكاك

البارى تعالى عن العالم فى حيز اوعدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الآمدى انه وان امتنع ذلك لكن لايمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون البارى تعالى ورده انه لايكفى هذا القدر والالزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجوازان ينعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف ولايتأتى الجواب بان المراد جواز الانفكاك تعقلا مالم يحذف قيد فى حيز اوعدم لان البارى تعالى لاينفك عن العالم فى حيز اوعدم بحسب التعقل ايضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الاان يؤخذ التعقل اعم من المطابق وغيره وحينئذ يلزم تغاير الذات والصفة لجوازان يعقل عدم كل بدون الآخر فاذكر فى المواقف من انه يرد البارى مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن البارى تعالى لايقال يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود والعالم عن البارى تعالى فى الحيز لانا نقول لوكفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن الصفة والجزء عن الكل فى الوجود فقيل المراد جواز الانفكاك تعقلا ومنهم من صرح به ولايمتنع تعقل العالم بدون البارى تعالى ليس على ماينبغى ثم ههنا بحث آخر وهو ان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة فى الوجود انما يصح فى الاوصاف المفارقة كالبياض مثلا وفى كلامهم مايشعر بان النزاع انما هو فى الصفة اللازمة (قال والجمهور على ان الغيرية نقيض ٤) الهوية هو بمعنى ان الشئ بالنسبة الى الشئ ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق فغيره ان كان بحسب المفهوم كما فى نسبة الانسان الى البشر و الناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما فى نسبة الانسان الى الكاتب والحجر فبحسب الذات والهوية وماذهبوا اليه من ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولاغيره ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين نعم فى الغيرية اضافة بها يصير اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر الاانها حيثية لازمة فى نفس الامر ربما يشعر بها مفهوم النقيض ايضا فلذا اطلقوا القول بان الغيرية نقيض هو هو وبان الغيرين هما الاثنان اوالشيئان واعتذر الامام الرازى عما ذكره المتكلمون من ان الشئ بالنسبة الى الشئ قد يكون لاعينه ولاغيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الهوية كما هو الواجب فى الحمل اذلوكان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل ولوكان عينه بحسب المفهوم لم يفد بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الاثنينية فمن قال بالوجود الذهنى صرح بانهما متحدان فى الخارج متغايران فى الذهن ومن لم يقل به لم يصرح بل قال لاعين ولاغير لان المعلوم قطعا هوانه لابد بينهما من اتحاد من وجه و اختلاف من وجه واما ان ذلك فى الخارج وهذا فى الذهن فلا وكلا الاعتذارين فاسد اما الاول فلان منهم من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لوكان الجزء غير الكل لكان غيرنفسه لان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد متناول كل فرد مع اغياره فلوكان الواحد غير العشرة لصار غيرنفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد و بطلان هذا الكلام ظاهر لان مغايرة الشئ للشئ لايقتضى مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه وزعم هذا القائل ان هذا الدليل قطعى و ان القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به الاجعفر بن حرث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته واما الثانى فلان الكلام فى الاجزاء و الصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لايتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية (قال و بعضهم ٧) قد سبق انه لايكفى فى التغاير الانفكاك من جانب والاانتقض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم تغاير الشيئين انما يتحقق اذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر والنقض غير وارد اما الموصوف مع الصفة فلان عدم التغاير انما هو فى الصفات التى يمتنع الذات بدونها كما تمتنع هى بدون الذات كصفات القديم لامتناع العدم على القديم وكذا

٤ الهو هو فلا يعقل كون الشئ مع الشئ لاهو ولاغيره بل الغيران هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر واعتذر بانه اصطلاح او المراد لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الهوية كما فى الحمل ويبطل الاول استدلالهم الفاسد بان الواحد لوكان غير العشرة لكان غيرنفسه لانه من العشرة و الثانى ان الكلام فى الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد مع العشرة والقدرة والعلم مع الذات
متن

٧ على انه لابد فى عدم مغايرة الشيئين من امتناع كل بدون الاخر كما فى صفات القديم بخلاف مثل البياض مع الجسم وزعموا ان الواحد من العشرة يمتنع بدونها ولاخفاء فى ورود سائر الاضافات حينئذ (تنبيه) عدم التغاير بين الذات والصفة انما يدفع ازلية غير الذات لاتعدد الازليات
متن

الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل
فلانه كما يمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها
لم يكن واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل و حينئذ يرد سائر
الامور الاضافية كالاب مع الابن والاخ مع الاخ والصانع مع المصنوع و يلزم ان لايكونا غيرين و يلزم
ان لايكون الغيران بل الضدان غيرين لان التغاير و التضاد من الاضافات فان التزموا ذلك بناء
على ان الاضافة عدمية و لاتمايز بين الاعدام اجيب بان الكلام فى معروض الاضافة من حيث
انه معروض لافى المجموع المركب من المعروض والعارض قال واعلم يريدان مشايخنا لما قالوا بوجود
الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء و باثبات قديم غير الله تعالى فحاولوا التفصى عن ذلك
بنفى المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا انما يفيد فى قدم غير الله تعالى
لاتعدد القدماء و تكثرها لان الذات مع الصفة و كذا الصفات بعضها مع البعض و ان لم تكن
متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات سبعة
او ثمانية و بان الجزء مع الكل اثنان و شيئان و موجودان و ان لم يكونا غيرين (قال ومنها ٦) اى
و من خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك فى الصفات النفسية و مرادهم بالصفة النفسية
صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا
وذاتا وشيئا وموجودا وتقابله المعنوية وهى صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر
حادثا ومتحيزا و قابلا للاعراض و من لوازم الاشتراك فى الصفات النفسية امران احدهما
الاشتراك فيما يجب و يمتنع و يجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الآخر و ينوب منابه فمن ههنا
يقال المثلان موجودان يشتركان فيما يجب و يجوز و يمتنع او موجودان يسد كل منهما مسد الآخر
والمتماثلان وان اشتركا فى الصفات النفسية لكن لابد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد
والتمايز فيصح التماثل ونسب الى الشيخ انه يشترط فى التماثل التساوى من كل وجه و اعترض بانه
لاتعدد حينئذ فلاتماثل و بان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو فى الفقه اذا كان
يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا فى كثير من الاوصاف ولذا قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
الحنطة بالحنطة مثل بمثل واراد به الاستواء فى الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها
والجواب ان المراد التساوى فى الجهة التى بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا فى الفقه وكان
بينهما مساواة فى ذلك بحيث ينوب احدهما مناب الآخر صح القول بانهما مثلان فى الفقه والافلا
(قال واما اشتراط التغاير فمختلف فيه ٨) قال الآمدى واما الصفات فقد اختلفت اصحابنا فيها
فمنهم من قال ليست متماثلة و لامختلفة لان التماثل و الاختلاف بين الشيئين يستدعى مغايرة
بينهما وصفات الله تعالى غير متغايرة وقال القاضى ابو بكر بالاختلاف نظرا الى ما اختص به
كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف الغيرية و هذا ظاهر فى ان القاضى
لايشترط فى التخالف الغيرية ففى التماثل اولى وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف ان التغاير شرط
فى التماثل والاختلاف البتة فمن يصف الصفات به يصفها بهما ومن لا فلا قال و يمتنع اجتماع
المثلين يعنى ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما فى محل واحد خلافا للمعتزلة
لنا ان العرضين اذا اشتركا فى الماهية و الصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز الا بحسب المحل
لان قيامهما به ووجودهما تبع لوجوده فاذا اتحدت الماهية و ماتبعه الهوية ارتفعت الاثنينية
ورد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة و بهذا يمنع ما ذكر فى المحصل
من ان نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما
وحينئذ لايبقى الامتياز البتة و يلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد

٦ التماثل وهو الاشتراك فى الصفات النفسية ويلزمه الاشتراك فيما يجب ويمكن ويمتنع وان يسد كل مسد الاخر ولابد من جهة اختلاف لتحقق التمايز ومن اشترط عدمه اراد فى المعنى الذى به التماثل متن

٨ ويمتنع اجتماع المثلين لانه لايعقل تمايز افراد نوع من الاعراض الا بالمحل ورد بالمنع والبس شدة سواد الجسم باجتماع سوادين واكثر بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف انواع مختلفة تتعاقب على الجسم متن

بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشئ لان ماذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز فى نفس الامر
لاعند العقل فقط وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع المثلين لجاز لمن له علم نظرى بشئ ان ينظر
لتحصيل العلم به اذ لامانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل القطع باتحاد شئ
من الاعراض لجواز ان يكون امثالا مجتمعة واللازم باطل للقطع بذلك فى كثير من الاعراض
وبانه لوجاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثلين ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس
الابطريان ضده الذى هو ضد لمثل الآخر الباقى فيلزم اجتماع الضدين ورد الاولان بمنع الملازمة
لجواز مانع آخر كانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة
واستدلالا والثالث بمنع المقدمات تمسكت المعتزلة بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم آخر
وآخر الى ان يبلغ غاية السواد و اجيب بانا لانسلم ذلك بل السوادات المتفاوتة بالشدة و الضعف
انواع من اللون متخالفة بالحقيقة متشاركة فى عارض يقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد
يعرض للجسم الذى يشتد سواده على التدريج فى كل آن نوع آخر (قال ومنها ٧) اى من خواص
الكثرة التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل واحد من جهة
واحدة والمراد بالمعنى مايقابل العين اى مالايكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة
الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع المعنى والعدمين والعدم مع الوجود ولهذا قالوا
بعدم التضاد فى الاحكام وسائر الاضافات لكونها اعتبارية لاتحقق لها فى الاعيان و لايخرج
القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بل ظاهر التعريف متناول له اذ لااشعار فيه
باشتراط التوارد على محل واحد و قد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل
ولايكونان معا فيخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلايتصف بالحادث و بالعكس ولان القديم
لايزول عن المحل حتى يرد عليه القابل واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة
مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد و بقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشئ و سكونه معا اى العلم
بان هذا الشئ متحرك و العلم بان هذا ساكن فى آن واحد فانهما لايجتمعان لكن لالذاتيهما
بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشئ و سكونه معا
فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتهما و بقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر و الكبر والقرب
والبعد على الاطلاق فانهما لايتضادان وان امتنع اجتماعهما فى الجملة وانما يتضادان اذا اعتبر
اضافتهما الى معين ككون الشئ صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولاخفاء فى انه لاحاجة الى هذا
القيد حينئذ لان مطلق الصغر والكبر لايمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب ان القيد
احتراز عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين فى سوادين عند
من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل شرط فى التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف
المحل (قال وعند الفلاسفة ٩) ماسبق من اقسام الكثرة واحكامها على رأى المتكلمين واما على
رأى الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين فهما غيران فان كانت الاثنينية بالحقيقة
فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغيران اما ان يشتركا فى تمام الماهية
كزيد وعمرو فى الانسانية اولا فالاول المثلان والثانى المتخالفان سواء اشتركا فى ذاتى اوعرضى
اولم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لايتقابلان
كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد فى زمان
واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما و بقيد امتناع
الاجتماع فى محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يفهم من امتناع الاجتماع فى محل
تواردهما على المحل فيخرج مثل الانسان و الفرس و مثل الانسان و السواد و فيه بحث سيجئ

٧ التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل من جهة فلاتضاد بين غير العرضين ولابين العلم بالحركة والسكون معا ولابين مثل الصغر و الكبر مالم تعتبر الاضافة الى معين متن

٩ كل اثنين فهما غيران فان اشتركا فى تمام الماهية فمثلان والا فمتخالفان وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة متن

واماقيد وحدة الزمان فستدرك على مامر وكذا قيد وحدة الجهة اذاقصد به الاحتراز عن مثل
الصغر مع الكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احتراز عن خروج مثل ذلك فانهما
متقابلان ولايمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل فلان
المتقابلين قد يجتمعان فى الوجود و فى الجسم على الاطلاق كبياض الرومى وسواد الحبشى
(قال فان كانا وجوديين ٨) يريد حصر اقسام التقابل فى الاربعة ومبناه على ان المتقابلين
يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس
الى تعقل الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة والا فمتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما
عدميا والآخر وجوديا فان اعتبر فى العدمى كون الموضوع قابلا للوجودى بحسب شخصه
كعدم اللحية عن الامرد اونوعه كعدم اللحية عن المرأة اوجنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس
او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك
كالسواد واللاسواد فتقابل الايجاب والسلب الا انه لادليل على امتناع ان يكون المتقابلان
عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون على ان نقيض العدمى قد يكون عدميا كالامتناع
واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف
بالبصر اوباعتبار عدم القابلية له فما يقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا
واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودى ليس بشئ واذا جاز ان يكونا
عدميين فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر
فان اعتبر فى السلب استعداد المحل فى الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة
والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل
منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد وقد يستدل على لزوم كون احد
المتقابلين وجوديا بانه لاتقابل بين العدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد
ولا بين العدميين المضافين لوجهين احدهما انهما يجتمعان فى غير ماوقع الاضافة اليه اما
بطريق الصدق فلانه يصدق على الاخر انه لا اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود فلانه
قد وجد فيه الحمرة التى هى لاسواد ولا بياض وثانيهما ان من شرط المتقابلين ان يكونا متواردين
على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع العدميين المضافين
كاللاسواد واللابياض متعدد ضرورة انهما لو اضيفا الى واحد لم يكونا عدميين و بهذا يخرج
التفصى عن اشكالين احدهما ان مثل الانسانية مع الفرسية داخل فى حد المتقابلين ضرورة
امتناع اجتماعهما مع انه ليس احد اقسام الاربعة اما غير التضاد فظاهر واما التضاد فللاطباق
على انه لاتضاد بين الجواهر لامتناع ورودها على الموضوع وثانيهما ان الملزوم وعدم اللازم
كالسواد واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليسا احد الاقسام اما السلب والايجاب
فلاجتماعهما على الكذب كما فى البياض واما غيرهما فظاهر ووجه التفصى ان مثل هذا
ليس من التقابل لانتفاء التوارد على موضوع واحد وفى هذا الكلام نظر اما اولا فلان ماذكر
من اجتماع العدميين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الاخر كما فى اللاسواد واللابياض
بخلاف مثل العمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما ثانيا فلان الموضوع فى التقابل ليس
بمعنى المحل المقوم للحال حتى يلزم ان يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البتة للقطع بتقابل
الايجاب والسلب فى الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور
اعتبارا بالورود على المحل الذى هو الهيولى واما ثالثا فلتصريح ابن سينا وغيره بان موضوع
المتقابلين قد يكون واحدا شخصيا كزيد للعدل والجور اونوعيا كالانسان للرجولية والمرئية

٨ فان كان تعقل كل محل واحد من
جهة واحدة وبالقياس الى الآخر
فمتضايفان والا فمتضادان وان كان
احدهما عدميا فان تقيد بكون
الموضوع مستعدا للوجودى بحسب
شخصه اونوعه او جنسه القريب
اوالبعيد فملكة وعدم والا فايجاب
وسلب وذا لم يمتنع ان يكون نقيض
العدمى عدميا كالامتناع
واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى
رفعه اعم من البصر وعدم الاستعداد
له فالاقرب ان يقال ان كان
احد المتقابلين رفعا للاخر فملكة
وعدم اوايجاب وسلب والافتضايف
اوتضاد على ماذكر وقديقال لاتقابل
بين العدميين اما المطلق والمضاف
فظاهر واما المضافان فلاجتماعهما
فى غير ما اضيفا اليه كاللاسواد
واللابياض فى الاحمر ولكون التقابل
مشروطا بوحدة الموضوع وبهذا
خرج مثل الانسانية مع الفرسية
والملزوم مع عدم اللازم وفيه نظر
فان قيل قد تتقابل القضايا تناقضا
وتضادا من غير تصور محل قلنا
بحسب الاشتراك كسائر نسب المفردات
يكون فى القضايا باعتبار صدقها فى
نفسها لاصدقها على شئ اوبحسب
ان موضوع القضية مورد للايجاب
والسلب   متن

اوجنسيا كالحيوان للذكورة والانوثة اواعم من ذلك كالشئ للخير والشر واما رابعا فلان الكلام
فى اللاسواد واللابياض لا فى العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الاترى
انك لاتقول باختلاف الموضوع فى البياض واللابياض نظرا الى ان اللابياض عدم مضاف
الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من التقابل مايجرى فى القضايا كالتناقض
والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا
لاشئ من الحيوان بانسان مع انه لايتصور اعتبار ورود القضايا على محل فالجواب من وجهين
احدهما ان ذلك بحسب اشتراك الاسم كسائر النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة
فانها تكون فى المفردات باعتبار الصدق اعنى صدقها على شئ وفى القضايا باعتبار الوجود
اعنى صدقها فى انفسها فالمعتبر فى التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع فى المحل
وبين القضيتين امتناع الاجتماع فى الوجود وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم
مما فى المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت
على ماقال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب
فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق
هذين المعنيين على موضوع واحد فى زمان واحد مح وقال ابن سينا ان من التقابل الايجاب
والسلب ومعنى الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه او وجوده لغيره
ومعنى السلب لاوجود اى معنى كان سواء كان لاوجوده فى ذاته اولاوجوده فى غيره (قال وقد يعتبر
فى التضاد ٦) مامر من تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذى اورده قدماء الفلاسفة فى
اوائل المنطق واما فى مباحث الفلسفة فقد اعتبروا فى كل منهما قيدا آخر وهو فى المتضادين
ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفى الملكة والعدم
ان يكون العدم سلب الوجودى عما هو من شانه فى ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه
عن الامرد وكل من التضاد والملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثانى ضرورة ان
المطلق اعم من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام
الفلسفة والمقيد بالحقيقى لكونه المعتبر فى علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون
المطلق بالحقيقى والمقيد بالمشهورى ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة
ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن
العقرب اوالشجر قادحا فى حصر التقابل فى الاقسام الاربعة لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة
والعدم بالمعنى الاخص اجاب المتأخرون بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعنى المشهورى
من التضاد والحقيقى من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك وفيه نظر اما اولا فلان الضدين
فى التضاد والمشهورى لايلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون
للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح
بذلك ابن سينا وغيره فهو لايكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب بل
وفى كلامهم انه اسم يقع على التضاد الحقيقى وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعنى مايمكن فيه
انتقال الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر والحق انه اعم
من ذلك اذلايمكن الانتقال فى النطق والعجمة وفى الذكورة والانوثة وفى الزوجية والفردية
على ان تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد
ينقسم بمتساويين والفرد عدد لاينقسم بمتساويين فالاول اسم للموضوع اعنى العدد مع الايجاب
والثانى اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية

٦
غاية الخلاف ويسمى بالتضاد الحقيقى
والاول بالمشهورى وفى الملكة والعدم
استعداد المحل للوجودى فى ذلك
الوقت ويخص باسم المشهورى
والاول بالحقيقى واول كل اعم وباعتباره
يدخل فى اقسام التقابل تقابل مثل
البياض مع الصفرة والبصر مع
عدمه عن الشجر الا انهم صرحوا
بان احد الضدين فى المشهورى
قد يكون عدما للاخر كالسكون
للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة
والعجمة للنطق والانوثة للذكورة
والفردية للزوجية وان غاية الخلاف
شرط فى المشهورى ايضا متن

الخلاف شرط فى التضاد المشهورى ايضا وحينئذ يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام (قال ومن حكم التقابل ٢) جواب عن اعتراض تقريره ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا اوتضادا اوغير ذلك مما يدخل تحت المضاف فكيف يجعل قسمامن التقابل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد منافيا له وتقريرا الجواب ان التضايف اعم من مفهوم التقابل العارض لاقسامه ومفهوم التضاد العارض بمثل السواد والبياض ضرورة انه لايعقل المقابل او المضاد الا بالقياس الى مقابل اومضاد آخر وهذا لاينافى كون معروض التقابل اعم منه بمعنى ان مايصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين وقد لايكونان ومعروض التضاد مباينا له كالسواد والبياض فانه لاتضايف بينهما (قال وان مقولية ٣) يريد ان من حكم التقابل انه ليس جنسا لاقسامه اذلايتوقف تعقلها على تعقله وهذا ظاهر فى التضايف كما ان التوقف فى التضاد واما فى الباقيين مترددو بالجملة فقوليته على الكل بالتشكيك ككونه فى الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات وفى البواقى لاشتمالها على ذلك واوضح ذلك بان الخير فيه عقدان عقد انه خير وهو ذاتى وعقد انه ليس بشر وهو عرضى وكونه ليس بخير ينفى الذاتى وكونه شرا ينفى العرضى ولا خفاء فى ان التنافى للذاتى اقوى وفى التجريد مايشعر بانه فى التضاد اشد لانه قال واشدها فيه الثالث اى اشد انواع التقابل فى التقابل هو التضاد ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهى غاية فى امتناع الاجتماع ورد بانه لايتصور غاية خلاف فوق التنافى الذاتى بان يكون احدهما صريح سلب الآخر بخلاف الضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع فى التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف فى اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرذلك فى غاية الظهور بخلاف البواقى (قال ومن حكم الايجاب والسلب ان مرجعهما الى القول والعقد ٦) اى الوجود اللفظى والذهنى دون العينى بمعنى ان السلوب اعتبارات عقلية لهاعبارات لفظية لاذوات حقيقية والاكان للانسان مثلامعان غيرمتناهية لانه ليس بفرس ولاثور ولاثعلب ولااشياء غيرمتناهية كذاذكره ابن سيناوبه يظهر ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس فى الخارج شئ هو ايجاب اوسلب كيف ولايعنون بالايجاب الامثل السواد وهو موجود فى الخارج (قال وانهما ٤) اى ومن حكم الايجاب والسلب انهما اذانقلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والآخركاذبا البتة سواء وجدالموضوع اولم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوزان يكذب فيه المتقابلان لعدم الموضوع اولخلوه عنهما اذا حمل الاعمى والبصير والاسود والابيض اوالاب والابن على العنقاء اوعلى العقرب فان قيل ان اريد بالنقل الى القضية حمل المتقابلين على موضوع فالايجاب والسلب ايضا قديكذبان لعدم الموضوع كما فى قولنا العنقاءاسود ولا اسود لاقتضاء المعدولة وجود الموضوع وان اريد اعتبار التقابل بين القضيتين فهذا لايتصور فى التضايف ولا فى الملكة والعدم قلنا المراد الثانى فى الايجاب والسلب والاول فى البواقى وقديقال القضية انما تكون معدولة مفتقرة الى وجود الموضوع اذا اريد بالمحمول مفهوم ثبوتى يصدق عليه النقيض عدل فى التعبير عنه الى طريق السلب واما اذا اريد به نفس مفهوم النقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها فى قوة السالبة فقولنا العنقاء لا اسود اذا اريد باللا اسود نقيض الاسود اعنى رفعه فهى صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقاء اسود (قال ومن حكم التضاد ٩) ظاهر وفيه اشارة الى ان تعاقب الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم (قال وان الحقيقى ٧) يعنى ان من حكم التضاد

٢ انه اعم من التضايف باعتبار المعروض واخص باعتبار العارض كما ان التضاد قسيم للتضايف وقسم منه بالاعتبارين متن

٣ على الاقسام بالتشكيك واشدها الايجاب والسلب اذ باعتباره يمتنع الاجتماع فى البواقى لا التضاد باعتبار غاية الخلاف اذلاغاية فوق التنافى الذاتى متن

٦ اذ السلوب اعتبارات لها عبارات لاذوات والا لكان للانسان بحسب سلب ماعداه معان لا تتناهى متن

٤ عند النقل الى الحكم يقتسمان الصدق والكذب والبواقى قدتكذب لعدم الموضوع اوخلوه متن

٩ ان الموضوع قد لايخلوعن احد الضدين بعينه كالنار عن الحرارة او لا بعينه كالجسم عن الحركة والسكون وقديخلواما لاتصافه بوسط يعبرعنه باسم محصل كالفاتر او بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر او بدون ذلك كالشفاف يخلوعن السواد والبياض متن

٧ منه انما يكون بين نوعين اخرين من جنس واحد كالسواد والبياض لا بين جنسين كالفضيلة والرذيلة وكالخير والشر اونوعين من جنسين كالعفة والفجور او انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة وعولوا فى ذلك على الاستقراء وفيه نظر واما المشهورى فقدصرحوا بانه قديكون بين جنسين كالخير والشر او نوعين من جنس كالعفة والفجور اوانواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة اومن جنسين كالشجاعة والتهور والجبن (خاتمة) متن

ان الحقيقى منه لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم من هذا الحصر انه لايكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل تحت الرذيلة اذافرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون اومن جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى لايكون للسواد ضد هوالبياض وآخر هو الحمرة وللشجاعة ضد هو التهور وآخر هوالجبن وعولوا فى اثبات ذلك على الاستقراء واماالتضاد المشهورى فقدصرحوا بانه لاينحصر فيمابين نوعين من جنس بل قديكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر اوبين نوعين من جنسين كالعفة والفجور اوبين انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة اومن جنسين كالشجاعة والتهوروالجبن وفيه نظر من وجوه (١) ان معنى الاستقراء فى انحصار التضادبين نوعين من جنس هوانا وجدناه فيما بينهمادون غيرهماولاطريق الى نفيه عمابين الفضيلة والرذيلة اوالعفة والفجور سوى انه لايكون الا فيمابين نوعين من جنس وهذ ان جنسان اونوعان من جنسين وهذادور ظاهر الثانى انه ان اشترط فى التضادغاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضرورى لااستقرائى لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لابين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما فى انواع اللون الثالث انهم اطبقوا على تضاد السوادوالبياض على الاطلاق مع انهما ليسانوعين اخيرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة فى عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ماذكروا من ان التضاد الحقيقى لايكون الابين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لايكون فى الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع ان ماذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهورى بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن ينافى ماذكره من اشتراط غاية الخلاف فى التضاد المشهورى ايضا (قال قالوا التقابل ٦) من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ماعرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية وذلك ان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيالالها والكثرة معلولا متقوما بالوحدة ومكيلة بها وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص بماسبق فى تفسير التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذاطرأت الكثرة على الشئ بطلت هويته الوحدانية وبالعكس اى اذاطرأت الوحدة على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام بقوله اذاطرأت الوحدة بطلت الوحدات التى كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة مجموع الوحدات والا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة ولاشئ من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الآخر فظاهر واما فى التضايف فلان المقوم للشئ يتقدم عليه وجودا اوتعقلا والمتضايفان يكونان معا فى التعقل والوجود واما فى التضاد فلان المقوم للشئ يجامعه والضد لايجامع الضد بل يدافعه فان قيل هذا كاف فى الكل لان الاجتماع فى المحل ينافى التقابل مطلقا قلنا ممنوع لماسيجئ من ان المتقابلين بالايجاب والسلب قديجتمعان فى محل اذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع المتقابلين لايلزم ان يكون واحدا بالشخص فكيف يتصور ذلك فى مثل الفرسية واللافرسية بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم عارض

٦ بين الكثرة والوحدة بالذات بل بعارض العلية والمكيالية لان موضوعهما لا يتحد بالشخص ولان احد المتقابلين لايتقوم بالآخر ورد الاول بان الموضوع قد لايتحد بالشخص بل بالنوع اوبالجنس او بعارض اعم ومع ذلك فبمجرد الفرض والثانى بمنع تقوم الكثرة بالوحدة وانما يتقوم معروضها بمعروضها ولا نزاع فى ان المتقابلين اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللا فرس والبصير والاعمى والاب والابن والاسود والابيض لم يكونا متقابلين بالذات فكيف نفس المعروض فان قيل التقوم بين المعروضين يستلزم جواز اجتماع العارضين قلنا لوسلم فبحسب الوجود وهو لاينافى تقابل الايجاب والسلب كالابيض الحلو فيه البياض واللابياض اعنى الحلاوة ومن ههنا قيل ان بين مفهوميهما تقابل الايجاب والسلب والحق انهم ارادوا نفى التقابل بين الكثرة التى هى العدد والوحدة التى منها العدد واما مفهوماهما المعتبران بالانقسام وعدمه فالظاهر تقابلهما بالايجاب والسلب متن

كالخير والشر للشئ ومع ذلك فيكفى الفرض والتقدير كالانسان للفرسية واللافرسية فى قولنا الانسان فرس والانسان ليس بفرس والامام رحمه الله جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليل عدم التضاد بينهما فان من شأن الضدين التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب واما الثانى فلانه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشئ بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لاينافى التقابل الذاتى بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع فى ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين فان قيل المراد الثانى وهو ينافى التقابل لان كون احد المعروضين مقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما او امكانه لا اقل قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان المعروضان فى محل وهو ليس بلازم وانما اللازم اجتماعهما فى الوجود ولو سلم فالاجتماع فى المحل انما ينافى جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعنى حمل المواطأة لا بحسب الوجود اعنى حمل الاشتقاق لما ذكر فى اساس المنطق من ان امتناع اجتماع المتقابلين فى موضوع واحد يعتبر فى تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفى البواقى بحسب الوجود فيه كالابيض الحلو فان فيه البياض واللابياض لان اللابياض مقول على الحلاوة الموجودة فيه والمقول على الموجود فى الموضوع موجود فى الموضوع ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من غير عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لا دليل على نفى تقابل الايجاب والسلب من الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقا او الى المتشابهات والوحدة بعدمه ظاهر فى ثبوت ذلك واما اتفاقهم على نفى التقابل بينهما فمعناه ان الكثرة اى العدد لما كانت متقومة بالآحاد ومتحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد فى المعدود لم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة التى ترد على الكثرة فتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان فى كوز واحد فقد يوهم تضادهما بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان احدهما بالآخر ونفاه الامام بانهما ليسا على غاية الخلاف وبان موضوع كل من الوحدات الزائلة التى هى نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارية لا نفسه والكل ضعيف (قال المنهج الخامس فى العلية والمعلولية ٦) من لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية وهما من الاعتبارات العقلية التى لا تحقق لها فى الاعيان والا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف اذ العلة لا تكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان فى شئ واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التى هى علة لمعلولها معلولة لعلتها (قال المبحث الاول ٢) قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشئ وبالمعلول ما يحتاج الى الشئ وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشئ بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشئ اعنى ما يحتاج هو اليه اما ان تكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشئ معها اما بالفعل وهى العلة الصورية واما بالقوة وهى العلة المادية وان كانت خارجة عن الشئ فاما ان يكون الشئ بها وهى العلة الفاعلية او لاجلها وهى العلة الغائية ويخص الاوليان اعنى المادية والصورية باسم علة الماهية لان الشئ يفتقر اليهما

٦ وهما اعتباران متضايفان لا يجتمعان فى شئ الا بالقياس الى شيئين وبيانهما فى مباحث متن

٢ العلة ما يحتاج الشئ اليه وان كان اطلاقها ينصرف الى ما يصدر عنه الشئ ثم ان كانت داخلة فى الشئ فوجوبه معها اما بالفعل فصورية واما بالقوة فمادية ويدخل فيهما الجزء من الصورة والمادة وبذكر الوجوب يندفع ان الوجود قد يكون مع المادة بالفعل لا بالقوة الا انه يرد الجزء الغير الاخير من الصورة جمعا ومنعا وان كانت خارجة فالشئ اما بها ففاعلية او لها فغائية ويقال للاولين علة الماهية وللآخرين علة الوجود ومرجع الشروط والآلات الى الفاعل ومن الشروط ما هو عدمى كزوال المانع ولا يستحيل دخوله فى علة الوجود بمعنى ان العقل اذا لاحظ وجود المعلول لم يجده حاصلا بدونه وقد يقال انه فى التحقيق كاشف عن شرط وجودى كزوال الرطوبة لاحتراق الخشبة ينبئ عن اليبوسة التى هى الشرط وليس عدم الحادث من مباديه الا بالعرض متن

فى ماهيته كما فى وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل ويخص الاخريان اعنى الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشئ يفتقر اليهما فى الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما وتمام هذا الكلام ببيان امور (١) ان ما ذكر فى بيان الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشئ وما لاجله الشئ سوى الاستقراء (٢) ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما ينسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليها وكذا فى الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات فى الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشئ وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلة (٣) ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة فى الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره فى الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل فى تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشئ معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة فى الجملة وحينئذ لا انتقاض (٤) ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل فى تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكانى بحيث لا ينافى الفعل لان الفساد حينئذ اظهر (٥) ان حصر الجزء فى المادة والصورة مبنى على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده على ما سبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار لما مر من ان الحيوان المأخوذ بشرط ان يكون وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع مادة والمأخوذ لا بشرط ان يكون وحده او لا وحده ويكون مقولا على المجموع جنس وهو انما يتم لو كان الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه (٦) ان من الشروط ما هو عدمى كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تأثير المعدوم فى الوجود ضرورى ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر فى وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هى شرائط التأثير ولا امتناع فى اسناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية بمعنى ان العقل اذا لاحظه حكم بانه لا يحصل بدونها مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود وحينئذ لا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجد وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودى خفى وذلك الامر العدمى الذى يظن كونه شرطا لازم له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس بزوال الرطوبة وانعدامها بل وجود اليبوسة الذى ينبئ عنه زوال الرطوبة وكذا سائر الصور فان قيل نفس عدم الحادث من مبادى وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشئ لا يقتضى الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشئ الى عدمه فهو ليس من المبادى الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدأ (قال ثم جميع ما يحتاج اليه الشئ يسمى علة تامة ٢) العلة اما تامة هى جميع ما يحتاج اليه الشئ بمعنى انه لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة

٢ سواء كان هو الفاعل وحده او مع الغاية كالبسيط للبسيط ايجابا او اختيارا او مع البواقى كما فى المركبات وحينئذ لا يتصور تقدمها والاحتياج اليها اذ فيها جميع الاجزاء التى هى نفس الشئ متن

واماناقصة هى بعض ذلك والتامة قدتكون هى الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد تكون هى مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قديكون لغرض يدعواليه وقديكون هومع المادة والصورة ايضا كالموجود للمركب عنهما امامع الغاية اوبدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليهاضرورة ان جميع اجزاء الشئ نفسه وانما التقدم لكل جزء منهما فمايقال من ان لعلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة او التامة التى هى الفاعل وحده اومع الشرط والغاية (قال وكل من الاربع ٢) يعنى ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار الى بسيطة ومركبة وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى قريبة وبعيدة وباعتبار الى عامة وخاصة وباعتبار الى مشتركة ومختصة وباعتبار الى مابالقوة ومابالفعل (قال المبحث الثانى يجب وجود المعلول ٣) يعنى اذاوجد الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلة والقابل يجب وجود المعلول اذلوجاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلامرجح لان التقدير حصول جميع جهات التأثير من غير ان يبقى شئ يوجب الترجح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلولم يجب وجود المؤثر التام عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم هف واذاكان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم فى الوجود لم يكن المؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجدالمؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لوصح هذا لماجاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تأثير القديم فى الحادث شرط حادث يقارن الأثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولانزاع فيه لاللفاعل مع جميع جهات التأثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لايكون الابعد وجودها ووجود المعلول امامقارن للايجاد اومتأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجح بلامرجح قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع جهات التأثير بعدية زمانية ممنوع (قال فعدم المعلول ٧) يعنى لما ثبت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التأثير وجد المعلول لزمه بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة امابذاتها او ببعض جهات تأثيرها واكد الحكم بقوله ولو فى غير القار لانه قديتوهم ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها تقتضى عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علته وستطلع على حقيقة الحال فى بحث الحركة فان قيل كل من العدمين نفى محض لاثبوت له فكيف يكون اثرا اومؤثرا قلنا بل عدم مضاف لايمتنع كون احدهما محتاجا والآخر محتاجا اليه وهذا معنى المعلولية والعلية ههنا لاالتأثر والتأثير واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان الفاعل فى طرفى الممكن اعنى وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه اماعدمه السابق فبعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث محتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التأثير واماعدمه اللاحق فبعدمه اللاحق يعنى ان زوال وجوده يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير فان قيل ماذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لمانشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك فى العلل المعدة وكلامنا فى العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تأثيره فى حركات وافعال تفضى الى ذلك وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته

٢ ينقسم الى بسيطة ومركبة والى كلية وجزئية والى ذاتية وعرضية والى قريبة وبعيدة والى عامة وخاصة والى مشتركة ومختصة بالذات وبالعرض والى ما بالقوة وما بالفعل متن

٣ عند تمام الفاعل لامتناع الترجح بلا مرجح وبالعكس لكون الاحتياج من لوازم الامكان فتقدمه لايكون الا بالذات واستناد الحادث الى القديم لايكون الا بشرط حادث يقارنه كتعلق الارادة متن

٧ ولو فى غير القار كالحركة يفتقر الى عدم العلة ولو ببعض الشروط وعدم الثبوت لاينافى الشرطية بهذا المعنى فالفاعل فى طرفى الممكن واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه ان سابقا فسابق وان لاحقا فلاحق وبقاء المعلول عند انعدام العلة انما يتصور فى المعدات كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار لافى المؤثرات متن

وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انمايؤثر فى حركات تفضى الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انماهو اثر التماسك المعلول بيبس العنصر هذا على رأى الفلاسفة واما على رأى القائلين باسناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامر بين (قال والمؤثر ٢) يريد ان مايفيد وجود الشئ قديفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا مايقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب (قال المبحث الثالث وحدة المعلول ٣) يريد ان الواحد الشخصى لايكون معلولا لعلتين تستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لايلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد شروط والآت واختلاف جهات واعتبارات لايكون علة الالمعلول واحد اما الاول وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فلوجهين (١) انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين المستقلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية (٢) انه ان توقف على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لايفتقر فى التأثير الى شئ آخر وان توقف على احداهما فقط كانت هى العلة دون الاخرى وان لم تتوقف على شئ منهما لم يكن شئ منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لايمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وحينئذ لايلزم احتياج شئ الى شئ واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلالهما بالعلية للفرد وذلك كجزئيات الحرارة التى يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه النيران وقد تمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والمناقشة فى كون هذه الحرارات من نوع واحد تدفع بان المراد بالنوع ماهو اعم من الحقيقى واورد الامام ان المعلول النوعى ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلايعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لايلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة ان تلك العلة المعينة تقتضى ذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول المعين الى علة لابعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين من غير احتياج الى كل منهما ليلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذى لاينافى الاجتماع كما هو شان المعلول النوعى والجواب ان مفهوم احدهما وان لم ينافى الاجتماع لكن لايستلزمه فيمتنع فيما اذاكان المعلول شخصيا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه لايكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما فرد آخر فلايكون شئ منهما فى معرض الاستغناء ولهذا قال فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها بمعنى ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى علته المعينة التى اوجبتها ضرورة احتياج المعلول الى علته وفرد ما اى الفرد لابعينه يحتاج الى علة لابعينها بل بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك لكن يمتنع اجتماعهما عليه لماسبق وهذا مايقال ان الواحد بالشخص يجوز

٢ فى الوجود قد يكون هو المؤثر فى البقاء كالشمس للضوء وقد يكون غيره كمماسة النار للاشتعال واستمرارها بمعونة الاسباب لبقائه متن

٣ بالشخص توجب وحدة الفاعل خلافا لبعض المعتزلة ولا عكس خلافا للفلاسفة حيث منعوا صدور الكثير من الواحد الحقيقى اما الاول فلان الشخص لو علل بمستقلتين لاحتاج الى كل لعليتها واستغنى عنها لعلية الاخرى ولانه اما ان يحتاج الى كل منهما فيكون جزء علة او الى احداهما فقط فيكون هى العلة بخلاف النوع فان المحتاج الى كل منهما فرد مغاير للمحتاج الى الاخرى كافراد الحرارة الواقعة فى نيران متعددة فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها وفرد ما الى علة ما مع امتناع الاجتماع والنوع الى علة ما مع جواز الاجتماع نظرا الى تعدد الافراد وهل يستند الفرد بعينه الى علة ما بان يقع بهذه كما يقع بتلك على البدل ولايتبدل التشخص فيه تردد متن

ان تكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع و النوع يحتاج الى علة لابعينهـا لكن لايمتنع الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالاخرى و بهذا يندفع مايقال ان القول بالاحتياج الى علة ماامّاان يكون قولا بتعدد العلة اولا واياما كان فلافرق بين النوع والفرد بقى ههنا بحث وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا اليهالكن هل يصح استناده الى علة لابعينها بان يقع بكل منهما على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك مثـلا حركة هذا الحجر فى مسافة معينة فى زمان معين اذاوقعت بتحريك زيد فلوفرضناهـا واقعة بتحريك عمرو هل تكون هى بعينها فيه تردد بناء على ان اتحاد الفـاعل هل له مدخل فى تشخص المعلول وهذا غير ماسيجئ من انه لامدخل فى تشخص الحركة اوحدة الفـاعل حيث تقع الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد و بعضها بتحريك عمرو وانما الكلام فى انا او فرضناها فى ذلك الزمان فى تلك المسـافة واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو هل تكون تلك بالشخص (قال تمسك المخـالف٢) اى تمسك القـائل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا جوهرا فردا ملتصقـا بيد زيد و عمرو يد فعه زيد ويجذبه عمرو فى زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهمـا بالاستقلال لعدم الرجحان مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين ولذا فرضناها فى الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع استنادها الى كل واحد بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء علة وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول وتوزيع اجزائه على اجزائهـا او الى الواجب تعالى كما هو الرأى الحق (قال واما الثـانى ٧) يعنى جواز صدور الكثير عن الواحد فاوجهين احدهما اقناعى و هو ان العقـل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لالذاته و لالغيره فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وثانيهما تحقيقى و هو اقامة البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعـالى على ماسيأتى (قال احتجت الفلاسفة ٤) على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذاك مفهومين متغايرين فلايكونان نفسه بل يكون احدهما اوكلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه هذا خلف اوخارجا عنه لازماله فيكون له صدور عنه وينقل الكلام الى مصدريته له وتتسلسل المصـدريات مع كونها محصورة بين حاصرين والاعتراض عليه من وجوه (١) ان المصدرية امر اعتبارى لاتحقق له فى الاعيان فلايلزم ان يكون جزأ من الفاعل اوعارضـا له معلولا (٢) انه ان اريد بتغاير مصدرية هذا لمصدرية ذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع او بحسب الذهن فلاينافى كونهما نفس الفـاعل بحسب الخارج (٣) ان المصدرية لو كانت متحققة فى الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا فى شئ من الصور لانه اذا صدر عنه شئ فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية (٤) ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها فى الفاعل لايلزم ان تكون معلولا له لجواز ان تكون معلولا لامر آخر اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد هو الواجب تعالى وحينئذ لاتتم الدعوى كلية (٥) انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لاتناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شئ فان المصدرية حينئذ بعد ماتكون خارجة لايجوز ان تكون معلولا لامر آخر بل تكون معلولا للواجب صادرا عنـه فتتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل وانه لو صح هذا الدليل لزم ان لايصدر عن الواحد المحض شئ اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة فيتركب اوخارجة فيتسلسل وان لايسلب عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لايتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشيـاء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان مفهوم سلب هـذا مغاير لمفهوم

٢ بان حركة جوهر يدفعه زيد حين يجذبه عمرو مستنـد الى الكل قلنـا بل الى الكل او الى الواجب تعـالى متن

٧ فلان الاصل هو الامكان مالم يمنع البرهان ولانا سنبين استنـاد الكل الى الواجب ابتداء متن

٤ بوجوه الاول ان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فان دخل فيـه شئ منهما تركـب والا تسلسل ضرورة ان العارض معلول وله صدور ورد بانها امر اعتبـارى ولو كانت متحققة لم تمحض وحدة الفاعل ولزم تكثر المعلولات بل لاتنـاهيها اذا صدر عن الواجب شئ اذ معلوليـة العارض هنـاك مسلمة على انه لوصح هذا الدليـل لزم ان لايصدر عن الواحد شئ اصلا لكون صدوره مغايرا وان لايسلب عنه الا واحد ولايتصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا فان قيل السلوب اعتبارات لاتحقق لها ولاتمايز فى الاعيان وكذا الاتصاف والقابلية بخلاف الصدور فانه كما يطلق على اعتبـارى يعرض للعلة والمعلول من حيث هما معا يطلق على حقيقى هو كون العلة بحيث يصدر عنهـا المعلول اعـنى خصوصية بحسبها يجب المعلول فان تعدد المعلول فهو متعدد والا فواحد وحينئذ ان كانت العلة علة لذاتها فهو ذات العلة والا فحالة تعرض لها فلزوم تعدد الجهات انمـا يكون عند صدور الكثير دون الواحد قلنا تحكمات لا يقتضى بها شبهة فان قيل مرادهم انه كلما تكثر المعلول تكثر الفـاعل ولو بالحيثيـة ضرورة ان فاعليته لهذا اعتبار مغاير لفاعليته لذاك ويلزم انه كلما لم يكن تكثر فى الفاعل ولو بالحيثية اتحد المعلول قلنـا كلام خال عن التحصيل هادم ٦

سلب ذاك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركب او التسلسل وقد يجاب عن هذه الاعتراضات كلهـا بان سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ وقابلية الشئ للشئ من الاعتبـارات العقلية التى لاتحقق لها ولاتمايز بينها فى الاعيان ولوسلم فهى لاتلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعى كثرة تلحقها هى باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنـه يتقدمانه ولايكفى ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول اوالى قابل وشئ يوجد المقبول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر الاضافى الذى يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهمـا الى الآخر وليس كلامنافيه كذلك يطلق على معنى حقيقى هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا فيه ويكفى فى تحققه فرض شئ واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد ولما كان الظاهر من كون الشئ بحيث يصدر عنـه شئ ايضـا امرا اضافيا اعتباريا زعموا ان المراد به خصوصية بالقيـاس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وانه وجودى بالضرورة فانا اذا اصدرنا حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالقيـاس الى كل حركة واقلها ارادتها لم يصدر منا تلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلية لايصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لاتكون مع الاخر واذا صدر الشئ الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يجز وحينئذ ان كانت العـلة علة لذاتهـا فتلك الخصوصية ذات العلة و ان كانت علة لالذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات وتكثر المعلولات انما يكون عنـد صدور الكثير واما عنـد صدور الواحد فلايكون الا ذات العلة اوحالة لها وعلى هذا لايرد شئ من الاعتراضات لكن لايخفى ان اكثر هذه المقدمات تحكمات لايعضدها شبهة فضلا عن حجة وتبيين المطلوب بوجه لايرد عليه الاعتراضات ويدعى انه زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقى واضح لانه لو صدر عنـه شيئـان فمفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم عليته للآخر بالضرورة والشئ مع احد المتغايرين لايكون هو مع الآخر فالمفروض لايكون شيأ واحدا محضا بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين هـذا خلف واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر فى الفاعل كان وحدة الفـاعل مستـلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ولاخفـاء فى ان هذا كلام قليل الجدوى بعيـد عن ان يجعل من معارك الاراء وتفسيره على هذا الوجه يهدم اساس المسائل المبنية على انه لايصدر من البسيط شيأن فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون عليته لكل منها مفهوما اعتبـاريا مغايرا لعليته للآخر ولايقدح ذلك فى وحدته و بساطته الحقيقية والاامتاز ان يصدر عنـه شئ اصلا لان عليته لذلك الشئ مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة له الى المعلول الوجه الثـانى ان الواحد الحقيق اذا صدر عنه (ا) فلو صدر عنه (ب) لزم اجتمـاع النقيضين لان (ب) ليس (ا) وليس (ا) نقيض (ا) بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا من صدور (ا) وليس (ا) يستند الى جهة فيكون ماصدر عنه (ا) غير ماصدر عنه ليس (ا) فلا يكون تناقضا ولما كان فساد هذا الوجه فى غاية الظهور فان نقيض صدور (ا) عدم صدور (ا) وهو ليس بلازم وانمـا اللازم صدور ماليس (ا) وهو ليس بنقيض حتى قال الامام العجب ممن يفنى عمره فى المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله فى مثل هذا المطلب الاعلى فيقع فى الغلط الذى يضحك منه الصبيان قرره بعضهم بان عدم صدور (ا) صادق على صدور ماليس (ا) فاذا اجتمع فى الواحد صدور (ا) وصدور ماليس (ا) فقد اجتمع صدور (ا) وعدم صدور (ا) وهما نقيضان وهذا ايضا فاسد لان الممتنع من اجتمـاع النقيضين هو صدقهما على شئ واحد بطريق حمل المواطأة

٦ اساس قواعدهم المبنية على امتناع تعدد اثر البسيط فان تعدد الحيثيات العقلية لايقدح فى الوحدة الحقيقيـة والا لما امكن ان يصدر عنه الواحد ايضا لان مصدريته له اعتبار مغاير له بحسب العقل ضرورة الثانى انه اذا صدر عنـه (ا) فلو صدر عنه (ب) وهو ليس (ا) اجتمـع النقيضـان بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا يستند الى جهة ورد بان صدور (ا) لايناقض صدور ماليس (ا) بل عدم صدور (ا) وهو وان صدق على صدور ماليس (ا) لكن لاامتنـاع فى اجتمـاع الشئ وما يصدق عليـه نقيضه اذا كان بحسب الوجود دون الصدق وانمـا الممتنع ان يصدق عليه انه يصدر عنه (ا) ولا يصدر عنه (ا) الثالث ان الاستدلال باختلاف الاثار على اختـلاف المؤثرات مركوز فى العقول وردبانه مبنى على امتناع تخلف المعلول عن علته وتحقق الملزوم بدون لازمه متن

بان يصدق على الواحد انه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لابان يوجدا فيه ويحملا عليه بالاشتقاق كالابيض الحلو الذى يوجد فيه البياض واللابياض الذى هو الحلاوة وههنا كذلك لانه قد وجد فى الواحد صدور (ا) وعدم صدوره الذى هو صدور مالبس (ا) ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) وكذا تقرير الصحايف وهو انه اذا صدر عنه (ا) لم يصدر عنه لبس (ا) لامتناع اجتماع النقيضين فاسد لان نقيض قولنا صدر عنه (ا) لم يصدر عنه (ا) لاقولنا صدر عنه لبس (ا) الوجه الثالث انه لوجاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر واختلافه مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز فى العقول مشهور بين العقلاء كما اذا وجدوا النار تسخن المجاور والماء يبرده حكموا قطعا باختلا فهما فى الحقيقة ورد بانا لانم ابتناء ذلك على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر التام وجود اثره ووجود الملزوم وجود لازمه فحين لم يجدوا من الماء اثر طبيعة النار ولا لازمها الذى هو تسخين المجاور حكموا بان طبيعته غير طبيعة النار (قال ثم عورضت ٣) اى الشبه المذكورة بوجوه الاول ان الجسمية وهى امر واحد تقتضى اثرين هما التحيز اى الحصول فى حيز ما وقبول الاعراض اى الاتصاف بها فان نوقش فى استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل للحيز والاعراض مدخل فى ذلك ينقل الكلام الى قابلية الجسم للتحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانهما يستندان الى الجسمية لامحالة وان نوقش فى وحدة الجسمية بان لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قلنا هى بجميع ما فيها اولها شئ واحد يستند اليه كل من الامرين ولامعنى لاسناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجيب بانا لانم ان التحيز وقبول الاعراض او القابلية لهما من الامور الوجودية التى تقتضى مؤثرا اما تحقيقا فظاهر واما الزاما فلان الفلاسفة وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يعمموا ذلك بحيث يتناول قابلية التحيز مثلا ولو سلم فلانم اسناد كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة والابعاد والآخر باعتبار المادة الوجه الثانى ان كل مايصدر عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لانم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لماسبق من ان زيادته على الماهية انما هى بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التى هى مركز الدائرة مبدأ لمحاذياته للنقط المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذاة امر اعتبارى لاتحقق له فى الخارج فلا يكون معلولا لشئ ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما اوبكل منهما اضافة قائمة بها فلايكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع ولو سلم فاختلاف الحيثية ظاهر لامدفع له الوجه الرابع انه لولم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثانى وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فتكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم فى كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر والآخر معلولا له بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لولم يكن فى المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولولم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسطه شئ آخر وهكذا الى مالا يحصى بيانه على ما ذكروه انه اذا صدر عن المبدأ الاول الذى ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شئ كان ذلك الشئ واحدا بالحقيقة والذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة امور ستة هى الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل مبدأه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة ويظهر ابتداء سلاسل متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك الشئ الذى هو المعلول الاول معلول ثان وعن المبدأ

٣ بوجوه الاول ان الجسمية تقتضى التحيز وقبول الاعراض اوقابليته لهما الاقل ورد بمنع وحدة الجسمية ووجودية الامرين الثانى ان كل مايصدر فله ماهية ووجود كلاهما معلول ورد بعد تسليم تعددهما فى الخارج بان المعلول هو الوجود او الاتصاف به الثالث ان المركز مبدأ محاذياته لنقط المحيط ورد بانها اعتبارات الرابع انه لولم يصدر عن الواحد الا الواحد لاتحدت سلسلة الموجودات ولزم فى كل شيئين علية احدهما للآخر ولو بوسط ورد بان وحدة الذات لاتنافى كثرة الاعتبارات فيجوز ان يصدر عن المعلول الاول الواحد كثرة بحسب ما يعقل له من الوجود والماهية والامكان وتعقل ذاته وتعقل مبدائه وان يصدر عن الواحد الحق مع معلوله الاول معلول ثان وبتوسطه ثالث وبتوسطهما رابع وهكذا الى مالايتناهى من المعلولات وحينئذ لاتنحصر السلاسل وقد يقال لوكفى مثل هذه الاعتبارات فللواحد الحق ايضا كثرة سلوب واضافات فيصلح مبدأ الكثرة من غير توسط المعلولات ويجاب بانها تتوقف على ثبوت الغير فتوقفه عليها دور متن

الاول بتوسطه معلول ثالث وبتوسط المعلول الاول والثانى والثالث معلول رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط مافوقه اوما تحته وعن الواجب بتوسط ماتحته جملة اوفرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة ولبعض المحققين رسالة فى تفصيل ذلك واورد نبذا منه فى شرحه للاشارات واعترض الامام بان الوجود والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لاتصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لوكفى مثل هذه الكثرة فى ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى تصلح ان تجعل مبدأ الممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة فى ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لاتعقل الا بعد ثبوت الغير فلوكان لها دخل فى ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لاعلى ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لاتعقله فلادور والجواب ان المراد انه لايصلح الحكم بالسلوب والاضافات فى نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلايصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور (قال المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد ٨) من حيث هو واحد لايكون قابلا للشئ وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية واحترز بقيد حيثية الوحدة عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها وتمسكوا فى ذلك بوجهين الاول ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد لما مر ورد بعد تسليم كون القبول اثرا بانا لانم ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لايكون الواحد قابلا لشئ وفاعلا لآخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية لذاته وقابليته باعتبار تأثره عما يوجد المقبول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشئ الواحد ايضا كذلك فان قبل الشئ لايتأثر عن نفسه قلنا اول المسئلة ولم لايجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا الثانى ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشئ من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لايستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشئ للشئ وفاعليته له متنافيين لتنافى لازميهما اعنى الوجوب والامكان واعترض بانه امكان عام لان معنى قابلية الشئ للشئ انه لايمتنع حصوله فيه وهو لاينافى الوجوب وقيل بل معناه انه لايمتنع حصوله فيه ولاعدم حصوله وهو معنى الامكان الخاص ولو فرضناه الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعنى الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فينافى تعين الوجوب الذى لايحتمله والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشئ واجبا للشئ من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له (قال المبحث الخامس لاتأثير للقوى الجسمانية ٦) القائلون باسناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لايثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا ولايشترطون فى ظهور الافعال المترتبة عليها بخلق الله وضعا ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما فى نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها تأثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا منهم بان النار لاتسخن كل شئ والشمس لا يضئ بها كل شئ بل ماله بالنسبة اليها وضع مخصوص بل ويقطعون بانه يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها فى جانبى الازدياد والانتقاص بان لاتزداد الى غير نهاية ولا تنتقص الى غير نهاية وذلك ان المتصف حقيقة بالتناهى واللاتناهى هو الكم المتصل او المنفصل والقوة التى محلها جسم متناه انما تتصف بهما باعتبار كمية المتعلق اعنى الحركات والآثار

٨ لايكون قابلا وفاعلا لانهما اثران وقد مر ولان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان والجواب بعد تسليم كونها بالامكان الخاص المنافى للوجوب او بالامكان العام الذى يمكن ان يتحقق بدون الوجوب انه لاامتناع فى الوجوب واللاوجوب بجهتين بحيثيتين متن

٦ عندنا فلايشترط فى ظهور افعالها الوضع ولا يمتنع دوامها لخلق الله تعالى وعند الفلاسفة يشترط فى تأثيرها الوضع للقطع بان النار لاتسخن الامالة بالنسبة اليه وضع مخصوص ويلزم تناهى فعلها بحسب الشدة وبتوسط المدة والعدة لان القسرى يختلف باختلاف القابل والطبيعى باختلاف الفاعل لتفاوت الصغير والكبير فى المعاوقة وتساويهما فى القبول لان المعاوقة للطبيعة التى هى فى الكبير اقوى والقبول للجسمية التى هى فيهما على السواء فاذا فرض فى حركتيهما الاتحاد فى المبدأ يتفاوت الجانب الاخر ويلزم التناهى ولا ينتقض بحركة الافلاك لانها تستند الى ارادات من نفوسها المجردة والجواب بعد تسليم التأثير منع كون القوة بقدر الحجم متن

الصادرة عنهـا اما كمية انفصالية وهى عدد الاثار واما كمية اتصالية وهى زمان الاثار وهو مقدار يمكن فيه فرض التناهى واللاتناهى فى جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة وفى جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة بيـان ذلك ان الشئ الذى يتعلق به شئ ذو مقدار او عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان او اعمال متوالية لهـا عدد بفرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمـال والذى بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصـال زمانه او مع فرض الاتصال فى العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته وبهذه الاعتبارات تصير القوى اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد عنها فى ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التى زمانها اقل اشد قوة من التى زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا فى زمان والثـانى قوى يفرض صدور عمل ما فيها على الاتصال فى ازمنـة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولا محالة يكون التى زمانها اكثر اقوى من التى زمانهـا اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنهـا مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التى يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التى يصدر عنهـا عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثانى بالمدة والثـالث بالعدة ولما كان امتنـاع اللاتناهى بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر فى الزمان الذى هو فى غاية القصر بل فى الآن ظاهر الامتنـاع ان تقع الحركة الا فى زمان قابل للانقسام بحيث تكون القوة التى توقع الحركة فى نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا اقتصروا على بيـان امتناع اللاتناهى بحسب العـدة والمدة فقالوا لاشك ان التأثير القسرى يختلف باختلاف القابل المقسور بمعـنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته ومما نعته اكثر واقوى لانه انمـا يعاوق بحسب طبيعته وهى فى الجسم الكبير اقوى منها فى الجسم الصغير لاشتمـاله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوته جسما من مبـدأ معين ثم تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعـة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان تكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعـاوقة فيـه اقل فبالضرورة تنتهى حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انمـا تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لاتفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعى يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انهـا كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتشـابهة انما تختلف باختلا ف محـالها بالصغر والكبر لكونهـا متجزئة بتجزئها واما فى قبول الحركة فالصغير والكبير فيه متسـاويان لان ذلك للجسمية وهى فيهما على السوية فاذا فرضنـا حركة الصغـير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفـاوت فى الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لايقوى على مايقوى عليه الكل فتنقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهـاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما فقوله لتفاوت الصغير والكبير بيـان الاختلاف القسرى باختـلاف القابل وقوله وتساويهما فى القبول بيان لعدم اختلا ف الطبيعى باختلا ف القـابل وقوله فاذا فرض فى حركتيهما اى حركتى الصغير والكبير شروع فى تقرير الدليل وهو جامع للقسرى والطبيعى ولم يقع فى كلام القوم الا بطريق التفصيل على ما شرحنـاه فان نوقض الدليـل اجمالا بالحركات الفلكيـة فانهـا مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لهـا ادراكات جزئية اذ التعقل الكلى لايكفى فى جزئيـات الحركة على ماسيجئ وتفصيـلا بانه لم لايجوز ان تكون القوى الجسمانية ازليـة لايكون

لحركاتها مبدأ ولو سلم فلا نسلم امكان ما فرضتم من اتحاد المبدأ بل مبدأ حركة الاصغر اصغر من مبدأ حركة الاكبر ولو سلم فلم لايجوز ان يكون التفاوت الذى لابد منـه هو التفـاوت بالسرعـة والبطء بان يكون حركة الاصغر اسرع فى القسرية وابطأ فى الطبيعية من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصـان لايوجب الانقطاع كما اذا فرضنا لحركة فلك القمر وفلك زحل مبـدأ من موازاة نقطة معينة من الفلك الاعظم فان دورات القمر اضعـاف دورات زحل مع عـدم تناهيهما اجيب عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستنـدة الى ارادات وتعقلات جزئية مستندة الى نفوسهـا المجردة فى ذواتها المقارنة فى افعالها بالمادة المدركة للجزئيات بواسطة الالات وكلامنا فى تأثير القوى الحالة فى الاجسام وعن الثـانى والثالث بان فرض المبدأ الواحـد للحركتين بان يعتبرا من نقطة واحدة من اوساط المسافة يماسها الطرف الذى يليها كاف فى اثبات المطلوب ولا خفـاء فى امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدأ حركة الاصغر اصغر وعن الرابع بان الاختـلا ف بالسرعة والبطء يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيـه بل فى التفاوت بحسب المدة والعدة ومعناه الزيادة والنقصان فى زمان الحركة وعددها وعن الخامس بان دورات القمر او زحل ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليهـا بالزيادة والنقصان ولا هنالك ايضـا قوة موجودة تستند تلك الدورات اليهـا بل انما تستند الى ارادات متجددة متعددة متعاقبة لا توجد الا مع الحركات بخلا ف ما نحن فيـه فان كون جملة الافعال وان لم تكن حاصلة فى الحـال لكن كـون القوة قوية عليهـا امر حاصل فى الحال متفـاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير وفى هذا نظر وعليـه زيادة كلام يذكر فى ابطـال التسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى بان ما ذكرتم من اختلا ف القسرية باختلاف القـابل والطبيعية باختلاف الفـاعل بحيث يكون تفـاوت القوة على المعاوقة او على التحريك فى الجسم الصغير والكبير بنسبة مقداريهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته او تحريكه نصف قوة معـاوقة الكبير او تحريكه ليلزم ان تكون حركته القسرية ضعف حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفهـا ممنوع لجواز ان تكون القوة من الاعراض التى لاتنقسم بانقسـام المحل كالوحدة والنقطة والابوة (قال المبحث السـادس يستحيل ٧) يريد بيـان استحالة الدور والتسلسـل وعبر عنهما بعبـارة جامعة وهى ان يترامى عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضـا للمعلولية ولا ينتهى الى ما تعرض له العليـة دون المعلولية فان كانت المعروضـات متناهية فهو الدور بمرتبة ان كانا اثنين وبمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقـدم الشئ على نفسه وهو ضرورى الاستحـالة وجه الاستلزام ان الشئ اذا كان علة لاخر كـان متقدما عليه واذا كان الاخر علة له كان متقدما عليه والمتقـدم على المتقدم على الشئ متقـدم على ذلك الشئ فيكون الشئ متقدما على نفسه ويلزمه كـون الشئ متأخرا عن نفسه وهو معنى احتيـاجه الى نفسه وتوقفه على نفسـه والكل بديهى الاستحالة وربما يبين بان التقدم او التوقف او الاحتيـاج نسبة لاتعقـل الا بين اثنين وبان نسبة المحتـاج اليه الى المحتاج الوجوب وعكسهـا الامكان والكل ضعيف لان التغاير الاعتبارى كاف فان قيل ان اريد بتقـدم الشئ على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم فى العلة او بالعلية فنفس المدعى لان قولنـا الشئ لايتقدم على نفسه بالعليـة بمنزلة قولنـا الشئ لايكون علة لنفسـه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذى يصحح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم فى كون الشئ علة للشئ بمعنى انه ما لم توجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليـد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم

٧ ترامى عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية سواء كـان فى معروضات متناهية ويسمى دورا او غير متناهية ويسمى تسلسلا اما الاول فلاستحالة تقدم الشئ على نفسه بالمعنى الذى يصحح قولنـا وجد فوجد على ما هو اللازم فى العلية حيث يصح ان يقال وجدت حركة اليـد فوجدت حركة الخاتم بخلاف العكس فان قيل تقدم الشئ على نفسه غير لازم لان المحتـاج الى المحتاج الى الشئ لايلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ اذ العلة القريبة كافيـة والا لزم التخلف ولان الشئ يجوز ان يكون بماهيته علة لما هو علة لوجوده قلنـا ما لم توجد البعيدة لم توجد القريبة وما لم توجد القريبة لم يوجد المعلول وهو معنى الاحتياج وما ذكر من كون الشئ بماهيته علة لما هو علة لوجوده مع انه محال ليس مما نحن فيه

متن

فوجدت حركة اليد ولاخفاء فى استحالة ذلك بالنظر الى الشئ ونفسه فان قيل يجوز ان يكون
الشئ علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشئ على نفسه وسند المنع وجهان الاول ان المحتاج
الى المحتاج الى الشئ لايلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ فان العلة القريبة للشئ كافية فى تحققه
من غير احتياج الى البعيدة والالزم تخلف الشئ عن علته القريبة والثانى العلة البعيدة للشئ لم توجد
العلة القريبة ومالم توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشئ فالم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشئ
وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول
ولان كون ماهية الشئ علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول
قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعنى الدور المفسر بتوقف الشئ على ما يتوقف عليه
(قال واما ثانيا ٤) احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير
ان تنتهى الى علة محضة لايكون معلولا لشئ لكان هناك جملة هى نفس مجموع الممكنات الموجودة
المعلول كل من آحادها لواحد منها وتلك الجملة موجودة ممكنة اما الوجود فلانحصار اجزائها
فى الموجود ومعلوم ان المركب لايعدم الا بعدم شئ من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها
الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لايكون الا ممكنا فى جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه
على انها مأخوذة بحيث لايدخل فيها المعدوم اوالواجب لايقال المركب من الاجزاء الموجودة
قد يكون اعتباريا لاتحقق له فى الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الارض والسماء لانا نقول
المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والافقد صرحوا بان المركب
الموجود فى الخارج قد لايكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون
اما مع صورة منوعة كالنبات من العناصر واما بدونها بان لايزداد الا هيئة اجتماعية كالسرير
من الخشبات واذا كانت الجملة موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة
واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لامعنى لايجاد
الجملة الا ايجاد الاجزاء التى هى عبارة عنها ولامعنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما
امر خارج عنها ولامحالة يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لكون
الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات ولايكون ذلك البعض معلولا لشئ من اجزاء
الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام فى المؤثر المستقل
بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها
معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التى
لابد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلانم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم
تقدمها وقد سبق ان العلة التامة للمركب لايجب بل لايجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء
التى هى نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا
استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذى ليس نفس ذاتها سواء سمى غيرها
اولم يسم وان اريد العلة الفاعلية فلانم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم
كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء
المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا ذلك لكن لانم ان الخارج من
السلسلة يكون واجبا لجواز ان توجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية
وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة فى سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم
لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات
الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واجمالا بانه منقوض بالجملة التى هى عبارة

٤ فلوجوه الاول انه لو لم تنته
سلسلة المعلولات الى علة محضة
لكانت الجملة التى هى نفس مجموع
الوجودات الممكنة المستند كل منها
الى الآخر موجودا ممكنا وفاعلها
المستقل ليس نفسها ولاجزأ منها
لامتناع علية الشئ لنفسه ولعلله بل
خارج واجب فوجد بعض اجزاء
السلسلة ويوجب انقطاعها وعدم
استناد ذلك الجزء الى جزء آخر
لامتناع اجتماع المؤثرين وعلى هذا
لايرد ما يقال ان اريد بالعلة التامة
فلانسلم استحالة كونها نفس الجملة
فان التامة قد لاتتقدم كما فى المركب
وان اريد الفاعل فلانسلم استحالة
كونه جزء الجملة فانه قد لايكون فاعلا
لكل جزء كالنجار للسرير ولو سلم
فلم لايجوز ان تكون السلاسل غير
متناهية فتكون العلة الخارجة عن
هذه داخلة فى تلك من غير انتهاء
الى الواجب ولو سلم فانما يفيد ثبوت
الواجب لابطلان التسلسل على انه
منقوض بمجموع الممكنات مع
الواجب لكن يرد انه ان اريد ان العلة
المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
تكون علة لكل جزء بنفسها ففى
المركب المرتب الاجزاء زمانا يلزم
تقدم المعلول او تخلفه عن المستقل
بالايجاد وان اريد انها تكون علة
لكل جزء اما بنفسها او لجزء منها
بحيث لايكون علة شئ من الاجزاء
خارجة عن علة المركب ويكون
العلة المستقلة للمركب المرتب الاجزاء
ايضا مرتبة الاجزاء وفى اجزاء
السلسلة لايمتنع ان يكون علة بهذا
المعنى كما قبل المعلول المحض لا الى
نهاية فانه يقع لكل جزء منه جزء
من السلسلة وهكذا كل مجموع قبله ٣

عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولاجزأ منها لما ذكر ولاخارجا
عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل
جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا
بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل
جزء منها معلولا لجزء فلم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد
فى الجملة جزء لايكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون
المستقل بالعلية جزأ من الجملة للزوم كونه علة لنفسه وعلله تحقيقا بمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد
لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا
بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذى
هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع
فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة
لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة
هذا الجزء هى بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث تحدث اجزاؤه
شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة
المستقلة التى فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم
تخلف المعلول اعنى الجزء الآخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها
علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء
منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علتها
المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم
ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لايفيد المطلوب اعنى امتناع كون العلة المستقلة
للسلسلة جزأ منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان لزم علية
الشئ لنفسه اولعلله وذلك مجموع الاجزاء التى كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث
لايخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة
حيث يعتبر من الجانب المتناهى ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة
بما بعد المعلول الاول ففى الجملة هى جزء من السلسلة تتحقق السلسلة عند تحققها ويقع بكل
جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشئ على نفسه فان قيل المجموع الذى
هو العلة ايضا ممكن محتاج الى علة اجيب بان علته المجموع الذى قبل ما فيه من المعلول الاخير
وهكذا فى كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لايصلح علة مستقلة بايجاد
السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علته وهكذا كل مجموع يعرض فلا توجد السلسلة الا بمعاونة من تلك
العلل ولانه ليس بكاف فى تحقق السلسلة بل لابد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لايقدح فى الاستقلال
لان معناه عدم الافتقار فى الايجاد الى معاونة علة خارجة وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر
داخل فيه لاخارج عنه وظاهر انه لادخل لمعلوله الاخير فى ايجاده فان قيل اذا اخذت
الجملة اعم من ان تكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا
مندفع اذ ليس هناك معلول آخر ومجموع مرتب قبله قلنا بل وارد بان يجعل علتها الجزء
الذى هو المجموعات المتناهية التى قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قيل نحن نقول
من الابتداء علة الجملة لايجوز ان تكون جزأ منها لعدم اولوية بعض الاجزاء اولان كل جزء
يفرض فعلته اولى منه بان تكون علة للجملة لكونها اكثر تأثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذى هو

٣ ولايقدح فى استقلاله بالايجاد
احتياجه فى الوجود الى علله او
احتياج السلسلة الى المعلول المحض
ايضا وبهذا يبطل الاستدلال بانه
لا اولوية لبعض الاجزاء وبان كل
جزء يفرض فعليته اولى بالعلية
هذا بعد تسليم احتياج السلسلة
الى غير علل الاجزاء كيف ولا وجود
لها غير وجودات الاجزاء منه

ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لايخفى
وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لانم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد
وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها لعلته وقولكم انها
ممكن مجرد عبارة بل هى ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى
وهذا كالعشرة من الرجال لايفتقر الى غير علل الآحاد ومايقال ان وجودات الاحاد غير
وجود كل منها كلام خال عن التحصيل (قال الثانى ٢) الوجه الثانى ويسمى برهان
التطبيق وعليه التعويل فى كل مايدعى تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة
محضة نقص من طرفها المتناهى واحدا فتحصل جملتان احداهما من المعلول المحض
والثانية من الذى فوقه ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم
تساوى الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولايتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لايكون
بازائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لايزيد عليها الا بواحد على
ماهو المفروض فيلزم تناهيهما ضرورة ان الزائد على المتناهى بالمتناهى متناه واعترض بوجهين
احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان تكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد
الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما وتناهى الاعداد باطل بالاتفاق
وان تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل
عند المتكلمين وان تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة
التى قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت
انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف
الاثنين مرارا غير متناهية مع لاتناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها
بالممكنات وشمول العلم الممتنعات ايضا مع لاتناهى المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات
القمر ضرورة مع لاتناهيها عند الفلاسفة وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة ولانم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوى فقد يكون لعدم التناهى
وان سمى مجرد ذلك تساويا فلانم استحالة ذلك فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شئ من
جانبها المتناهى وانما يستحيل ذلك فى الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد احداهما فوق عدد
الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن
المنع بدعوى الضرورة فى ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة
يلزمها الانقطاع وعن النقض بتخصيص الحكم اما عندنا فبما دخلت تحت الوجود سواء كانت
مجتمعة كما فى سلسلة العلل والمعلولات اولا كما فى الحركات الفلكية فانها من المعدات فلا يرد الاعداد
لانها من الاعتبارات العقلية ولايدخل فى الوجود من المعدودات الا ماهى متناهية وكذا
معلومات الله تعالى ومقدوراته ومعنى لاتناهيها انه لاتنتهى الى حد لايكون فوقه عدد ومعلوم
اومقدور آخر واما عند الفلاسفة فبما يكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما فى سلسلة المقادير
على مايذكر فى تناهى الابعاد اوطبعا كما فى سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية
لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولاجزئيات نوع واحد كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها
بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان قيل التخصيص فى الادلة العقلية اعتراف ببطلانها
حيث يتخلف المدلول عنها قلنا معناه ان الدليل لا يجرى فى صورة النقض بل يختص بما عداها
اما عندنا فنظرا الى ان ما لا تحقق له فى نفس الامر لايمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع
بانقطاعه بخلاف ما فى نفس الامر فانه لابد ان يقع بازاء كل جزء جزء اولا يقع وهو معنى

٢ نفصل من السلسلة جملة بنقصان
واحد من طرفها ثم نطبق بين
الجملتين فان وقع بازاء كل جزء من
التامة جزء من الناقصة لزم تساوى
الكل والجزء والا لزم انقطاع الناقصة
وتناهى التامة بالضرورة حيث لاتزيد
عليها الا بواحد ونوقض اصل
الدليل بسلسلة الاعداد عند الكل
ومعلومات الله تعالى عندنا وحركات
الافلاك عند الفلاسفة ولزوم
انقطاع الناقصة بتضعيف الواحد
مرارا غير متناهية مع تضعيف
الاثنين كذلك ومقدورات الله
تعالى ومعلوماته ودورات زحل
مع دورات القمر وحاصله انه يجوز
ان يكون بازاء كل جزء جزء لعدم
متناهيهما لا لتساويهما فان سمى مثله
تساويا منع استحالته ووجه التفصى
دعوى الضرورة وتخصيص الحكم
فعندنا بما دخل تحت الوجود اذ
الوهمى ينقطع بانقطاع الوهم
وعندهم بماله مع الوجود بالفعل
ترتب وضعا اوطبعا اذ يمتنع التطبيق
فيما عداه والحق ان اعتبار الاثنينية
والتطبيق انما هو بحسب العقل فان
اكتفى بفرض العقل اجمالا تم فى
الكل وان شرط الملاحظة تفصيلا
لم يتم اصلا متن

الانقطاع واما عندهم فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيماله مع الوجود
ترتب ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجرى فى الاعداد ولا فى الحركات الفلكية ولا
فى النفوس الناطقة والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك
انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى فى تمام الدليل حكم العقل بانه لابد ان يقع بازاء كل جزء
جزء اولا يقع فالدليل جار فى الاعداد وفى الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة
لان للعقل ان يفرض ذلك فى الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على
التفصيل لم يتم الدليل فى الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لاسبيل للعقل الى ذلك الا
فيما لايتناهى من الزمان (قال الثالث لما اشتملت ٣) الوجه الثالث انه لو لم تنته سلسلة العلل والمعلولات
الى علة لايكون معلولا لشئ لزم عدم تكافؤ المتضايفين واللازم باطل لما سيجئ ونقول لو كان المتضايفان
متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انهما بحيث اذا وجد
احدهما فى العقل او فى الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل
على معلولية محضة وكل مما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية محضة لزم
معلولية بلا علية فان قيل المكافى لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذى فوقه بلا وسط لا علية
العلة المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لابد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضى ثبوت العلة
المحضة وللقوم فى التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان احداهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير
النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية وبيان
اللزوم ان كل علة فى السلسلة فهو معلول على ماهو المفروض وليس كل ماهو معلول فيها
علة كالمعلول الاخير وثانيهما انا نأخذ جملة من العليات التى فى هذه السلسلة واخرى من المعلوليات
ثم نطبق بينهما فان زادت احادا حداهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى
التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبالعكس وان لم يزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان فى الجانب
المتناهى معلولية بلا علية كما فى المعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة
الى علة محضة (قال الرابع نعزل ٢) الوجه الرابع انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة
ونجعل كلا من الآحاد التى فوقه متعددا باعتبار وصفى العلية والمعلولية لان الشئ من حيث انه
علة مغاير له من حيث انه معلول فتحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احداهما العلل والاخرى
المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول
فان كل علة لاتنطبق على معلولها فى مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة
لخروج المعلول الاخير لعدم كونه مفروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا لبطل
السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لاتكون معلولا وفيه انقطاع للسلسلتين
(قال الخامس ٦) الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية
اما ان تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا اولا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد
بعده كالاربعة من الخمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل
عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين
هما ابتداؤه وذلك الواحد الذى بعده ورد بانا لانسلم ان كل مالاينقسم بمتساويين فهو فرد
وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهى وقد يطوى حديث
الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع ظاهر
(قال السادس ٤) الوجه السادس ان مابين هذا المعلول كالمعلول الاخير وكل من علله البعيدة
الواقعة فى السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهى السلسلة

٣ السلسلة على معلول محض لزم
اشتمالها على علة محضة تحقيقا للتكافؤ
المتضايفين فينقطع وهذا مأخذ
عبارات منها لو تسلسلت العلل لزم
زيادة عدد المعلول على عدد العلة
ضرورة ان كل ماهو علة فيها فهو
معلول من غير عكس فيبطل التكافؤ
ومنها تطبيق بين جملتى العلية
والمعلولية فى تلك السلسلة فان تفاوتا
بطل التكافؤ والا لزم علية بلا معلولية
ضرورة ان فى الجانب المتناهى
معلولية بلا علية متن
٢ المعلول المحض ونجعل كلا من
الآحاد متعددا باعتبار وصفى العلية
والمعلولية ثم نطبق بين سلسلتى العلل
والمعلولات فيلزم لضرورة سبق
العلة زيادة العلية ويتناهيان
متن
٦ تلك السلسلة ان انقسمت
بمتساويين فزوج والا ففرد وكل زوج
اقل بواحد من فرد بعده وبالعكس
فتتناهى ورد بان عدم الانقسام
قد يكون لعدم التناهى متن
٤ ما بين هذا المعلول وكل من علله
البعيدة متناه لكونه بين حاصرين
فتتناهى السلسلة لانها حينئذ لاتزيد
على المتناهى الا بواحد ضرورة انه
اذا لم يزد مابين هذه المسافة وكل
جزء منه على فرسخ لم يزد الكل
على فرسخ الا بجزء بحكم الحدس وفيه
نظر واما البيان بان المتألف من
الاعداد المتناهية لايكون الا متناهيا
فاضعف متن

لانها حينئذ لاتزيد على المتناهى الا بواحد بحكم الحدس فانه اذاكان مابين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لاتزيد على فرسخ الابجزء هو المنتهى ان جعلنا المبدأ مندرجا على ماهو المفهوم من قولنا سنى مابين خمسين الى ستين والافبجزئين فيصلح الدليل للنظر واصابة المطلوب وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لانه قد لايذعن للمقدمة الحدسية بل ربما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لوكان مراتب مابين متناهيا كما فى المسافة واما على تقدير لاتناهيها كما فى السلسلة فلا اذلاينتهى الى مابين لايوجد مابين اخر ازيد منه وقد تبين الاستلزام بان المتألف من الاعداد المتناهية لايكون الامتناهيا وهو فى غاية الضعف لانه اعادة للدعوى بل ماهو ابعد منها واخفى لان التألف من نفس الاحاد اقرب الى التناهى من التألف من الاعداد التى كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه اظهر وانما يتم لوكانت عدة الاعداد المتناهية متناهية وهو غير لازم ومن ههنا يذهب الوهم الى ان هذا استدلال بثبوت الحكم اعنى التناهى لكل على ثبوته للكل وهو باطل (قال السابع ٦) الوجه السابع انه لووجدت سلسلة بل جملة غيرمتناهية سواء كانت من العلل والمعلولات اوغيرهما مجتمعة اومتعاقبة فهى لامحالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان هذه الآحاد يجب ان تكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان يأخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد حينئذ تشتمل على جملتين احداهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعنى الجملة التى بقدر عدة الالوف اما ان تكون من الجانب المتناهى اومن الجانب الغير المتناهى وعلى التقديرين يلزم تناهى السلسلة هذا خلف وان كانت السلسلة غيرمتناهية من الجانبين يفرض مقطع فيحصل جانب متناهى فيتأتى الترديد اما لزوم التناهى على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذى هو مبدأ الجملة الثانية اعنى الزائد على عدة الالوف على ماهو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجملة المتناهية الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثانى فلان الجملة التى هى بقدر الزائد على عدة الالوف تقع فى الجانب المتناهى وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهى اضعاف عدة الالوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهى عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهى السلسلة لتناهى اجزائها عدة وآحادا على مامر ويرد عليه وعلى بعض ماسبق منع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوى والتفاوت من خواص المتناهى وان اريد بالتساوى مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلانسلم استحالته فيما بين العدتين كما فى الواحد الى ما لايتناهى والعشرة الى مالايتناهى وكون احدهما اضعاف الآخر لاينافى التساوى بهذا المعنى ولوسلم فمع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذى من الجانب الغير المتناهى ايضا غيرمتناه وكذا عدة الوفها او مئاتها اوعشراتها وحديث الجملتين وانقطاع اوليهما بمبدأ الثانية كاذب (قال المبحث السابع المادة للصورة ٧) لماكانت الجزئية معتبرة فى مفهومى المادة والصورة لم يكونا مادة وصورة الاباعتبار الاضافة الى المركب منهما واما باعتبار اضافة كل منهما الى الاخرى فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعل لها بمعنى ان فيضان وجود المادة عن الفاعل يكون باعانة من الصورة ضرورة احتياج المادة اليها مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما تحتاج الى الصورة من حيث هى صورة ما لا من حيث هى تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هى صورة مالايكون واحدة بالعدد

٦ عدة الوف السلسلة اما مساوية بعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة او اقل فيشمل الآحاد على جملة بقدر عدة الالوف واخرى بقدر الزائد والاولى ان كانت من الجانب المتناهى حقيقة او فرضا تناهى عدة الالوف ضرورة وجود مقطع يكون مبدأ للزائد وحينئذ تتناهى السلسلة لتألفها من جمل متناهية الاعداد والآحاد وان كانت من الجانب الغير المتناهى وقعت الثانية من الجانب المتناهى ما بين الطرف ومبدأ عدة الالوف فتكون متناهية وهى فضل آحاد السلسلة على عدة الالوف فتتناهى عدة الالوف والسلسلة بالضرورة ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع لزوم التساوى والتفاوت فى غير المتناهى ومنع لزوم انقطاع الاقل فيه

متن

٧ محل وقابل وحامل والصورة لها فاعل او جزء فاعل ولاتتقوم المادة بصورتين فى درجة اما استقلالا فظاهر واما اجتماعا فلان المقوم حينئذ هو المجموع وهو واحد ويجوز فى درجتين كالصورة الجسمية والنوعية

متن

فلا يمكن ان تكون علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على احتياج الصورة اليها لماتقرر عندهم من ان شان المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع كونها جزأ من فاعلها للزوم الدور قلنا لانم وان تشخص الصورة يكون بالمحل المعين ومن حيث هو قابل لتشخصها وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هى فاعل لتشخصه فلادور ولاتتقوم المادة بصورتين فى درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما فظاهر لان تقومها بكل منهما يستلزم الاستغناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم ح يكون هو المجموع الى كل واحد والمجموع امر واحد ويجوز تقوم المادة بصورتين فى درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تفتقر فى وجودها الى الصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية فيقع افتقار المادة اليها فى الدرجة الثانية (قال وقد يقال ٦) كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير ماسبق فالصورة للهيئة الحاصلة فى امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل تلك الهيئة كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة فى المركبات الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التى احدثها النجار وسموها الصورة السريرية انما هى عرض قائم بالخشبات لاجوهر حال فيها وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا يندفع اعتراض الامام على تفسير العلة الصورية بان الهيئة السيفية صورة للسيف وليست مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد يكون فى خشب او حجر ولا سيف واجاب الامام بانا لانعنى بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادته الشخصية فانها لاتوجبه بل قد تكون بعينها مادة لشئ آخر والصورة الحاصلة فى الحجر ليست بعينها الصورة الحالة فى الحديد بل بنوعها وهذا يشعر بان المراد بالصورة فى المركبات الصناعية ايضا الجزء الذى يجب المركب معه بالفعل ولايستقيم الا اذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من المعروض الذى هو الحديد والعارض الذى هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه ووجوبه مع الاول بالقوة ومع الثانى بالفعل (قال واما غاية الشئ ٧) يريد بيان علته الغائية دفعا لما يستبعد من كون المتأخر عن الشئ علة له فمعنى كون غاية الشئ علة له ان ذلك الشئ يفتقر فى وجوده العينى الى وجودها العقلى بواسطة انه يحتاج الى علته الفاعلية وهى فى كونها علة تحتاج الى تصور الغاية ضرورة ان الفاعل مالم يتصور غاية ما لايفعل الا لغاية لم يفعله ومن ههنا قالوا ان الغاية بماهيتها اى بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اى هويتها الخارجية معلول للفاعل بل لمعلوله الذى هو ماله الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وللقوم عبارة اخرى وهو ان الغاية بالوجود الذهنى علة وبالوجود العينى معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان قيل الغاية قد لاتكون معلولا بل قديما كما يقال الواجب تعالى غاية الغايات وقد لايكون مقصودا للفاعل وان كان مختارا كالعثور على الكنز فى حفر البئر وقد لايكون للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض كهبوط الحجر قلنا قد تطلق الغاية على ما ينتهى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا ما يتأدى اليه السبب ان كان تأديته دائما او اكثريا فهى غاية ذاتية والا فاتفاقية كمن حفر بئرا فوجد كنزا وتحقيقه ان العلة قد تتوقف عليته على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فيقال لها بدون تلك الشرائط علة اتفاقية وان اتفق حصول تلك الشرائط معها ترتب المعلول عليها لامحالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية وان كان باعتبار النسبة اليها

٦ لكل هيئة فى قابل وحدانى بالذات او بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم ويشبه ان يكون مثل السيف والسرير من هذا القبيل اذ الصانع لم يحدث فيه جواهر بل هيئة وحينئذ لايرد الاعتراض بان الهيئة السيفية ليست مما يجب معها السيف بالفعل كما فى الحجر واما جواب الامام بانا لانعنى ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادة الشخصية فيشعر بان الصورة ههنا بالمعنى السابق على ان السيف مثلا اسم للمركب من المعروض الذى هو الجوهر والعارض الذى هو الهيئة

متن

٧ فانما تكون علة له من حيث احتياجه الى علته المفتقرة علتها الى تصور الغاية ولهذا قالوا انها بماهيتها علة لفاعلية الفاعل وبانيتها معلول له بل لمعلوله وانها بالوجود الذهنى علة وبالوجود العينى معلول نعم قد تطلق الغاية على ما ينتهى اليه الفعل وان لم يكن معلولا ولا مقصودا بل وان لم يكن للفاعل قصد واختيار وبهذا الاعتبار اثبتوا للطبيعيات والاتفاقيات غايات وجعلوا من الغاية اتفاقية وهى ما لا يكون تأدى السبب اليه دائما ولا اكثريا

متن

مع جميع الشرائط غاية ذاتية (قال تنبيه ٢) اكثر الاحكام السابقة للعلة الفاعلية لمعنى المؤثر كالانقسام الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجزئية وككونها معلولا لامر آخر وككونها متناهية الآثار الى غير ذلك انما هى على رأى من يجعل بعض الممكنات مؤثرا فى البعض كالفلاسفة وكثير من المليين واما على رأى القائلين باسناد الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علة الممكن للشئ جرى العادة بان الله يخلق ذلك الشئ عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تأثير فيه فعلة الاحتراق تكون هى النار لا الماء وان وجد عقيب مماستهما وعلة اكل زيد لا يكون شرب عمرو وان وجد عقيبه (قال المقصد الثالث فى الاعراض وفيه فصول ٩) خمسة فى المباحث الكلية وفى الكم وفى الكيف وفى الاين وفى باقى الاعراض النسبية وجعل الاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول من الكليات لتقسيم الموجود ليساق الى بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحادث فالقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما سيجئ من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر باقسامه التى ستأتى واما حال فى المتحيز بالذات وهو العرض واما ما لا يكون متحيزا ولا حالا فى المتحيز فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لما سيأتى من ضعف ادلته وربما يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشاركه البارى فى التجرد ويحتاج فى الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظاهر لان الاشتراك فى العوارض سيما السلبية لا يوجب التركب والعرض اما ان يكون مختصا بالحى كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعنى الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهى الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول فى الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركات بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على ما سيجئ تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبصرات واما عند الفلاسفة فالموجود فى الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر فى وجوده الى شئ اصلا فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى فى الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فالصورة الجوهرية انما تدخل فى تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لا فى موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها ومعنى وجود العرض فى المحل ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم فى المكان فانه امر مغاير لوجوده فى نفسه مرتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان اخر وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين فى الوضع ويحصل للثانى صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولا والموجود الاول حالا والثانى محلا والحال قد يكون بحيث لا يقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا (قال واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة ٣) الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وعولوا فى ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر فى بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف ورداءة واذا كان هذا

٢ لما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده كان معنى العلة من الممكنات ماجرت العادة بخلق الشئ عقيبه
متن

٩ الفصل الاول فى المباحث الكلية هى خمسة المبحث الاول الموجود عند مشايخنا ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وهو الواجب تعالى وصفاته والا فحادث وهو اما متحيز بالذات وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض اذ لم يثبت وجود الجواهر المجردة وان لم يتم دليل امتناعها والعرض اما مختص بالحى وهى الحيوة وما يتبعها من الادراكات وغيرها او غير مختص وهى الاكوان والمحسوسات وعند الفلاسفة الموجود فى الخارج ان كان وجوده لذاته فهو الواجب تعالى والا فالممكن وهو ان استغنى عن الموضع اى محل يقومه فجوهر والا فعرض والصورة الجوهرية انما تفتقر الى المحل دون الموضوع ومعنى وجود العرض فى المحل ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله لا كالجسم فى المكان
متن

٣ وقد اعترف ابن سينا بانه لا يمكن اثبات انها ليست اقل او اكثر وان كل ماذكر فى بيان ذلك تكلف
متن

كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر فى المواقف من انه احتج على الحصر بان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار تنتقل بانتقاله فالملك اولا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له واليه الا لعارض فيؤل الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا ثم اعتراضه بما فى التقسيم من الترديدات الناقصة والتعيينات الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضايعا ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرحا لمؤنة هذه المقدمات ثم اعتذاره بانه ان اراد الارشاد الى وجه ضبط تسهل الاستقراء وتقلل الانتشار فلا بأس (قال وزعموا ٧) ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة وهى الاعراض التسعة والجوهر ويسمونها المقولات العشر ومبنى ذلك على ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحته من الاقسام الاولية اجناس لا انواع وان ليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا النسبة لاقسامها السبعة وبينوا ما يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات الشئ وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشئ للشئ انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيها من الحصص كالماشى لحصصه العارضة للحيوانات وكذا النسبة للنسبيات السبع فانهم لا يعنون بها ما تدخل النسبة فى ذواتها سوى الاضافة فانها نسبة متكررة على ما سيأتى الكلام فى النسبة بان الموجود لو كان ذاتيا لهما لما كان مقولا بالتشكيك ولما امكن تعقل شئ من الجواهر والاعراض مع الشك فى وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود الى سبب كحيوانية الانسان ولونية السواد وتعريفهما بالموجود فى موضوع والموجود لا فى موضوع رسم باللازم لا حد ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم يكن فى موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات اثبات جنسية الجوهر ونفى جنسية العرض لا يفيد تمام المط لجواز ان يكون للكل او البعض منها ذاتى مشترك هو الجنس ولا معول سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته بسبب انه مقدار الحركة وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة فى الاين من مقولة الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير المتدرج واليه مال الامام الرازى واما الحركة فى الكم والكيف والوضع فقط انها ليست من الكم او الكيف او الوضع فتعين كونها من ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة الموجودة ربما يدعى كونها محسوسة وان ينفعل اعتبارية ومن ههنا ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات (قال واما مثل الوحدة والنقطة ٦) لما حصروا المقولات فى العشر المذكورة بمعنى ان شيئا من الماهيات الممكنة التى تحيط بها العقول لا يخرج عنها بل يكون نفس احداها او مندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنقطة فاجيب بوجوه (١) انهما من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك فى الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على ما مر (٢) انهما من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضى قسمة ولا نسبة وهذا صادق عليها واعترض بانهم حصروا الكيف فى اقسام اربعة هما خارجتان

٧ انها اجناس عالية عاشرها الجوهر ويبنى على ان كلا منها جنس وما تحته اجناس وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض للاعراض ولا النسبة للنسبيات وقيل اجناس الاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة وزاد بعضهم الحركة والجمهور على ان الاينية من الاين وقيل من ان ينفعل كون الاينية
متن

٦ فقيل عدميتان كالجهل والعمى وقيل من الكيف وقيل خارجتان لكن لم يثبت جنسيتهما والحصر انما هو للاجناس العالية
متن

عنها (٣) التزام انهما خارجتان عن المقولات العشر ولايقدح ذلك فى الحصر لان معناه
ان الاجناس العالية لما تحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هى هذه العشرة
وهذا لاينافى وجود شئ لايكون جنسا عاليا ولامندرجا تحت جنس عال والاشكال انما يرد لو ثبت
كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا اوتحت جنس اخر وبهذا يندفع ماقال الامام لابد فى تمام
الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبايع النوعية دون الجنسية (قال وكذا
الوجود والوجوب والامكان ونحوها) يعنى انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلانه ليس
بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من شان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن
المحال تقوم الشئ بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لمنافيه
من معنى النسبة ولامن غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلايقدح فى الحصر لانها ليست
اجناسا عالية وهذا ما قال ابن سينا واشياعه ان المعانى المعقولة التى هى اعم من هذه
المقولات لازمة لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعانى التى هى مبادى
كالوحدة والنقطة والآن فانما هى انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلايقدح فيما ذكرنا
من الحصر فان قيل الحصر انما هو للحقايق الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ماذكرتم قلنا
كثير من المقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان يفعل وان ينفعل (قال واما صفات البارى ٦)
يعنى انها لاتقدح فى الحصر وان كانت ممكنة غير داخلة تحت شئ من المقولات العشر اجماعا
اما عند الفلاسفة فلانهم لايثبتونها واما عندنا فلان المنقسم الى الجوهر والعرض هو الحادث
والصفات قديمة غاية الامر انه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته ولاجوهر ولاعرض ولااشكال فيه
(قال المبحث الثانى ٨) قديكون من الضروريات مايشتبه على بعض الاذهان فيورد فى المطالب
العلمية ويذكر فى معرض الاستدلال ماينبه على مكان الضرورة او يفيد بيان الكمية كامتناع قيام
العرض باكثر من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يمتنع ان يكون هو
بعينه القائم بمحل اخر الاانه بين لميته بان تشخص العرض انما هو بالمحل يعنى ان محله مستقل بتشخيصه
فلوقام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض ونبه عليه
بان حصول العرض الواحد فى محلين كحصول الجسم الواحد فى مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز
هذا وهو ضرورى البطلان وبانه لوجاز قيام العرض الواحد بمحلين لماحصل الجزم بان السواد
القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم باطل
بالضرورة وقديكون منها مالايحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل
عن ابى الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لافى محل يكون مكابرة محضة بخلاف
قيام العرض الواحد بمحلين ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين الفلاسفة زعما منهم
ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات
المتحدة فى الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لانسلم
ان الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر
تماثلهما واتحادهما بالنوع ولايلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات المتخالفة
مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا القائم بذاك فى غاية الظهور وجوزه ابوهاشم من المعتزلة
زعما منه ان التأليف عرض قائم بالجوهرين ويمتنع قيامه باكثر من جوهرين حتى انه اذا الف
بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزءين تأليف مغاير للتأليف القائم بجزءين آخرين اما الاول فلان
عسر انفكاك اجزاء الجسم لابد ان يكون لرابط وليس الا التأليف لانه لم يحصل عند اجتماعها
وصيرورتها جسما امر غيره فلايكون عدميا بل ثبوتيا قائما بشيئين ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون

٦ فالفلاسفة لايثبتونها ونحن لانجعل المنحصر فى الجوهر والعرض هو الممكن بل الحادث متن

٨ الضرورة قاضية بان العرض لايقوم بنفسه وتجويز ابى الهذيل بارادة عرضية لا فى محل مكابرة وبانه لايقوم باكثر من محل وماذكر من انه لوجاز قيامه بمحلين لجاز اجتماع العلتين ووجود الجسم فى مكانين ولم يحصل الجزم بتغاير السوادين بيان للمية هو تنبيه على مكان الضرورة وجوزه بعض القدماء زعما منهم ان مثل القرب والجوار من الاضافات المماثلة قائم بالطرفين ورد بان هناك عرضين يقوم كل منهما بطرف كما فى الابوة والبنوة من الاضافات المتخالفة وابوهاشم زعما منه ان تأليف اجزاء الجسم سبب لعسر انفكاكها فهو صفة ثبوتية تقوم بجزئين لابواحد ضرورة ولاباكثر والالما بقى عند انعدام جزء وبقاء جزئين ورد بمنع السببية ومنع بقاء التأليف الذى بين الثلثة واما مثل وحدة العشرة وتثليث المثلث وحيوة البنية وقيام زيد فليس محل النزاع وكانه مراد ابى هاشم متن

بسبب آخر كارادة الفاعل المختار واما الثانى فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا
لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذى هو جميع الاجزاء واللازم
باطل ضرورة بقاء التأليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لانسلم ان التأليف الباقى بين الجزئين
هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة لم لايجوز ان ينعدم ذاك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد
بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيط
بسطح والحيوة ببنية متجزئة الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون
العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين
صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما فى هذه الصور والظاهر ان مراد ابى هاشم ايضا هذا المعنى الا انه
لم يجوز القيام بمافوق الاثنين لماذكر من لزوم انعدام التأليف عند ازالة احد الاجزاء من الاجتماع
وكانه يدعى القطع ببقاء التأليف دون زوال تأليف وحدوث آخر (قال المبحث الثالث ٣) اتفق
المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لماسبق من ان معنى قيام العرض
بالمحل هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده فى نفسه
فما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه
بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه
من المبدأ عندهم واقوى ماذكر فى كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه (١) وهو
للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولاشئ من غير المتحيز
بالذات بمنتقل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اى الحصول فى حيز بعد الحصول
فى آخر بمعنى الحدوث لابمعنى الثبات فيه لانه سكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول
فى الحيز بعد الحصول فى آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول
فى موضوع بعد الحصول فى موضوع آخر ولانسلم انه من خواص المتحيز (٢) وهو للحكماء
ان تشخص العرض لايجوز ان يكون لماهيته والالزم انحصار الماهية فى شخص ضرورة امتناع
تخلف المعلول عن علته الموجبة ولالماهو حال فى العرض والالزم الدور لان الحال فى الشئ محتاج
اليه متأخر عنه فى الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولالامر منفصل عنه
لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذاك ترجح بلامرجح ولالهويته
على ماأورده صاحب المواقف سندا لمنع الحصر لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود
الخارجى وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشئ من هذه المعانى ليس بمتقدم على التشخص
ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال فى محله قلنا
ينقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل
واذا كان تشخصه بمحله امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بانا لانسلم ان نسبة
المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين سيما اذا كان مختارا
وهو ظاهر (٣) ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين
وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو
محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب ورد بانه المعين بتعين ما سواء كان
هذا او ذاك كالجسم يحتاج الى حيز ما كذلك ولايمتنع انتقاله عنه وهذا هو المعنى بقولهم
ان المحتاج اليه محل معين لابعينه ولايرد عليه ان مايكون لابعينه كان مبهما غير موجود والمرجع
بقولهم انه محل غير معين بمعنى انه لايشترط التعين وهو اعم من الذى يشترط اللاتعين فلايلزم
عدمه (٤) انه لوجاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون فى المحل المنتقل عنه

٣ اتفقوا على امتناع انتقال العرض لان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله فما يتوهم من انتقال الكيفيات كالروايح وغيرها حدوث للمثل فى المجاور واحتجوا بوجوه الاول ان الانتقال هو الحصول فى الحيز بعد الحصول فى اخر فلا يتصور فى غير الحيز ورد بان ذلك فى الجوهر واما فى العرض فالحصول فى محل بعد الحصول فى آخر الثانى ان تشخصه ليس لماهيته والا انحصر فى شخص ولالمايحل فيه والادار ولالمنفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء ولالهويته لانها لاتتقدم التشخص بل لمحله فلاتبقى بدونه ورد بمنع استواء النسبة سيما فى المختار الثالث ان محله المحتاج اليه اما المعين فلا يفارقه او المبهم فلا يوجد ورد بانه المعين بتعين ما كحيز الجسم الرابع انه حال الانتقال اما لا فى محل فمحال او فى المنتقل عنه او اليه فاستقرار او فى ثالث فيعود الكلام ورد بالنقض بانتقال الجسم والحل بانه فى بعض من الاول وبعض من الثانى متن

او المنتقل اليه و هو باطل لان هـذا استقرار وثبـات قبل الانتقال او بعده لاانتقـال اوفى محل آخرضرورة امتنـاع كون العرض لافى محل فينقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل و يعود المحذور ورد اولا بالنقض بانتقال الجسم من حيز الى حيز فانه حالة الانتقا ل اما ان يكون فى الحيز المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما و الكل باطل لماذكرتم فماهو جوابكم فهو جوابنا وثانيا باناتختـار انه فى حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه و بعض من المنتقل اليه وهكذا حالة الانتقـال الى هذا المحل و الى ما بينهما الى ما لايتناهى او ينتهى الى جزء لايتجزأ غاية الامر انه يمتنع انتقـال العرض الذى يكون فى الجوهر الفر د (قال المبحث الرابع ٢) جمهور المتكلمين على انه يمتنـع قيام العر ض بالعرض تمسكا بوجهين الا و ل ان معنى قيام العر ض بالمحل انه تابع له فى التحيز فيقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشئ تبعاله فى التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثـانى انه لوقام عرض بعرض فلابد بالاخرة من جوهر تنتهى اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وحينئذ فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيـام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكو ن محلا مقوما للحـال ولان الكل فى حيز ذلك الجوهر تبعاله وهومعنى القيـام واعترض على الوجهين بانالانسلم انمعنى قيام الشئ بالشئ التبعية فى التحيز بل معناه اختصـاص الشئ بالشئ بحيث يصير نعتـاله و هو منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم لاالجسم بالمكان والقيـام بهذا المعنى لايختص بالمتحيز كما فى صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفـا ت الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضـلا عن ان يختص بالمتحيز لابالتبعية ثم انتهـاء قيام العرض الى الجوهر ممالانزاع فيه الاانه لايوجب قيام الكل به لجوازان يكون الاختصاص الناعت فيمابين بعض الاعراض بان يكو ن عرض نعتا لعرض لالجو هر الذى اليه الانتهاء كالسر عة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان المنعوت حقيقة بهـذه الاعراض هى تلك لاالجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وز عموا ان النقطة عر ض قائم بالخط و الخط بالسطح بمعنى ان ذاالنقطة هوالخط وذا الخط هوالسطح لا الجسم ومن القائلين بجواز قيـا م العرض بالعر ض من بالغ فى ذلك وتمادى فى الباطل حتى زعم ان كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بان مثل النقطة و الخط عدمى و لو سلم فمن الجواهر لاالاعراض على ماسيجئ ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا انمايقوم بالجسم وبان السرعة او البطء ليس عرضا زائدا على الحركة قائمابها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل اواكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحر كا ت انواع مختلفـة والسرعة والبطء عائد الى الذاتيات دون العرضيات اوهما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى بقطع المسافة المعينة فى زمان اقل اواكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فتكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الا سرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هوالسر عة او البطء واما الو حـدة والوجو د فقد سبـق ان الو حـد ة اعتبـار عقلى بل عدمى وان الوجود فى الخـار ج نفس الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او واسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة فجعله من قبـيـل الاعراض خطاء فاحش لاينبغى ان يقول به المحصـل فان من شان العرض ان يفتقر فى التقوم الى المحل و يستغنى عنه المحل (قال المبحث الخامس ذهب كثـير من المتكلمين الى ٦) ان شيئا من الاعراض لايبقى زمانين بل كلها على التقضى والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى و بقاء الجوهر مشروط بالعرض فمن ههنا يحتاجان فى بقائهما الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث

٢ لايجوز قيـام العرض بالعرض لان معنـاه التبعية فى التحيز فلايعقل فيما لايتحيز بالذات ولانه لابد بالآخرة من جوهر فليس قيـام البعض بالبعض اولى من قيـام الكل به واعترض بان القيـام بمعـنى الاختصاص النـاعت فقد يكون فى غير المتحيز و قد يكون العرض نعتـا لعرض آخر لالجوهره كسرعة الحركة وملاسة السطح واستقـامة الخط فلذا جوزه الفلاسفة وجعلوا النقطة قائمة بالخط والخط بالسطح ومنهم من تمادى حتى جعل وحدة الاعراض ووجودها من ذلك و المتكلمون على ان بعض هـذه اعتبارات و بعضها قائمة بالجواهر و بعضها جواهر واما عرضية الوجود فخطأ فاحش متن

٦ امتنـاع بقاء العرض ثم الظاهر يون لان استحالة البقاء معتبرة فى مفهوم هذا الاسم كالعـارض و نحوه ولانه لو بقى فاما ببقـاء محله فيدوم بدوامه ويتصف بسائر صفاته واما ببقـاء ٢

لاالامكان احتج اهل الظاهر منهم بوجهين (١) ان العرض اسم لما يمتنـع بقاؤه بدلالة مأخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اى معنى لاقرارله وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضة ولهذا يسمى السحاب عارضا وليس اسما لمايقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه اذ ليس فى معنـاه اللغوى ماينبئ عن هذا المعنى (٢) انه لو بقى فاما ببقاء محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هوالبقاء وان يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغيرذلك لكونها من توابع البقاء واما ببقاء آخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لاتعلق لبقائه ببقائه وكلا الوجهين فى غاية الضعف لان العروض فى اللغة انماينبئ عن عدم الدوام لاعن عدم البقـاء زمانين واكثر ولو سلم فلايلزم فى المعنى المصطلح عليه اعتبـار هذا المعنى بالكلية ولان بقاءه ببقاء آخر لايستلزم امكان بقائه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق بوجهين (١) انه لوكان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائمابه ضرورة كونه وصفاله واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثـانى والثالث وليس عرضا قائما بالباقى ومنع انتفاء اللازم اذ لايتم البرهان على امتنـاع قيام العرض بالعرض (٢) انه لو بقى لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب فسببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان مايكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط الوجود فينقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة انه يكون لزوال شرط له وهلم جرا واما طريان ضد وهو باطل لوجهين احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافى انما هو من الجانبين فدفع الطارى للباقى ليس اولى من دفع الباقى اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيه رفع قوة استقرار وسابقة ثبات لاتكون فيما يدفع واما فاعل مختار اوموجب مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر اذ حيث لااثر لاتأثر والعدم نفى محض لايصلح اثرا ورد بالنقض والقلب والحل اما النقض فتقريره انه لوصح هذا الدليل لزم ان لاتكون الاجسام باقيـة والالماجاز عدمها بعين ماذكر ودفعه بالمناقشة فى بقائها كما نسب الى النظام اوفى جواز زوالها كما نسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة يندفع بان الاول ضرورى والثانى مبين فى بابه نعم يدفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق الله تعالى فيه عرضامنافيا للبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر وان كان شرطا للعرض الا ان بقاءه مشروط بالعرض فيجوز ان ينعدم بان ينقطع تجدد مالزمه من العرض بان لايخلقه الله تعـالى ولايصح هذا فى العرض لانه لايصلح محلا للعرض حتى يقوم به عرض الفناء او الذى هو شرط البقاء فان قيل قيـام العرض بالعرض ليس ابعد من قيام العرض بالمعدوم قلنـا مبنى على اصلهم فى ثبوت المعدوم فان كان جوهرا يصلح محلا للعرض وان كا ن عرضا فلا كما فى حال الوجود واما القلب فلان العرض لولم يبق ففناؤه اى عدمه عقيب الوجود امابنفسه اوبغيره من زوال شرط اوطريان ضد او وجود مؤثر والكل باطل بعيـن ماذكر واما الحل فيمنع بعض مقدمات بيان ابطال اجزاء المنفصلة وذلك من وجوه الاول لانسلم انه لوكان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه فى بعض الاحوال كحال ما بعد البقـاء فلا وذلك كالحركة تقتضى العدم عقيب الوجود غاية الامر ان ترجح بعض الاوقات لزوال يفتقر الى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة الثـانى لانم انه لوكان زواله بزوال شرط لزم الدور او التسلسل لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود

٢ آخر فيمكن بقاؤه مع فنـاء المحل وضعفهما ظاهر والمحققون بوجهين الاول انه لوكان باقيا لزم قيام العرض بالعرض وهو محال ورد بمنع المقدمتين الثـانى لو بقى لامتنع زواله اذ لو امكن فاما بنفسه فيمتنع وجوده او بزوال شرط فيتسلسل او بطريان ضد فيـدور لان اتصاف المحـل باحد الضدين مشروط بانتفـاء الآخر على ان ازالة البـاقى بالطارى ليس اولى بل بالعكس لان الدفع اهون من الرفع او بفاعل فيقتضى ايراد النفى المحض لايصلح وردا اولا بالنقض بالجسم وقديدفع بانه يزول بان يخلق الله تعالى فيه عرض الفناء اولا يخلق عرضا هو شرط البقاء والعرض لايصلح محلا للعرض وثانيا بالقلب اذ لو لم يبق ففناؤه امابنفسـه او بغيره وثالثـا بالحل اذ يجوز ان تقتضى ذاته العدم فى بعض الاحوال وان يكون مشروطا باعراض تتجدد على التبادل الى ان ينتهى الى ما لا بدل له فيزول عنده وان يكون طريان الضد وانتفـاء الآخر معا كما فى دخول كل من اجزاء الحلقة فى حيز الآخر وخروج الاخر عنه وهذا لاينا فى التقدم فى العقل باعتبار العلية وان يكون العدم الحادث اثر الفـاعل ولو سلم فليكن بمعنى انه لايفعلـه لابمعنى انه يفعل عدمه متن

اعراض تتجدد فى محالها على سبيل التبادل بان يصير لاحق بدلا عن سابق فى الشرطية الى ان
تنتهى بلاحقهما الى عرض لايوجد الفاعل له بدلا فح يزول العرض المشروط بهذا الشرط
لزوال شرطه الثالث لانم انه لو زال بطريان الضدلزم الدور المحال اوالترجيح بلامرجح اما الاول
فلانه ان اريد بتوقف طريان الضد على زوال الاخر واشتراطه به ان تحققه محتاج الى تحقق
الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطريان عليه بالعلية دورا فاللزوم ممنوع
وان اريد انه لايفارقه ويمتنع ان يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من
اجزاء الحلقة فى حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لايتحقق احدهما بدون الاخر من غير
استحالة نعم يكون للطريان سبق علية وهو لاينافى المعية الزمانية على انه يجوز ان تكون العلة
طريان الضد على المجاور ويكون طريانه على المحل وزوال الباقى عنه معا بحسب الذات
لاتقدم لاحدهما على الاخر اصلا واما الثانى فلجواز ان يكون الطارى اقوى بحسب السبب
فيرفع الباقى ولايندفع به وان تساويا فى التضاد الرابع لانم ان العدم لايصلح اثرا للفاعل كيف
وهو حادث يفتقر الى محدث والفاعل مقدم يلزم ان يكون اثره العدم ولوسلم فنختار انه بفاعل
بمعنى ان لايفعل العرض اى يترك فعله لابمعنى ان يفعل عدمه (قال والحق ٨) يريد ان امتناع
بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة وعليه يبتنى كثير من مطالبهم الا ان الحق
ان العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم
والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا
ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا ولبس التعويل فى بقاء الاعراض على مجرد
المشاهدة اوعلى قياسها على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار
قد تشاهد امرا مستمرا باقيا كالماء المصبوب من الانبوب وبان القياس على الجسم تمثيل بلا
جامع ولاعلى انه لما جاز وجود العرض فى الزمان الثانى بطريق الاعادة مع تخلل العدم فبدونه
اولى لانه ممنوع بمقدمتيه اعنى الملازمة ووضع الملزوم كما ان التعويل فى بقاء الاجسام ليس
على المشاهدة او الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت والحيوة بناء على ان الحيوة عبارة عن استمرار
وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان تكون الحيوة تجدد الامثال على الاستمرار والموت
انقطاعه (قال الفصل الثانى فى الكم وفيه مباحث ٧) ثلاثة الاحكام الكلية والزمان والمكان
فمن الاحكام الكلية بيان خواصها وهى ثلاث الاولى قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من
الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والقسمة تطلق على الوهمية وذلك بان يفرض
فيه شئ غير شئ وعلى الفعلية بان ينفصل و ينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت
هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد
الوهمية لما سيجئ الثانية قبول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون
مساويا له اوازيد اوانقص وهذه الخاصة فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية اوفعلية
لزم عند نسبته الى كم اخر ان يكون عدد اجزائهما على التساوى اوعلى التفاوت و قال الامام
ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام يتقدر بعضها
بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيهما ما يقبل المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار
ولايتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الآخر مع الزيادة فلزم ان يقبل القسمة اى فرض
شئ غير شئ الثالثة اشتماله على امر يعده اى يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما فى الكم
المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما فى المتصل فان السنة تعد بالشهور
والشهور بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع

٨ ان بقاء العرض فى الجملة كبقاء
الجسم سيما الاعراض القائمة بالنفس
ولبس التعويل على مجرد المشاهدة
اذ الامثال المتواردة قد تشاهد امرا
مستمرا كالماء المصبوب من الانبوب
متن

٧ المبحث الاول فى احكامه الكلية
منها اى من خواصه قبول القسمة
لذاته وهما بان يفرض فيه شئ غير
شئ وبه عرفه الجمهور او فعلا بان
ينفك ومنها قبول المساواة واللامساواة
وهى فرع الاولى وعند الامام بالعكس
ومنها الاشتمال على العاد وزعم الامام
انه الصالح لتعريفه اذ المساواة اتفاق
فى الكم فيدور وقبول القسمة مختص
بالمتصل فلاينعكس وكانه اخذ القبول
منافيا للحصول ولذا قال الا اذا اخذ
القبول باشتراك الاسم واما حمله على
انه احد القسمة الانفكاكية فغلط
بتصريحه بامتناعها فى المقدار
والمنفصل من الكم ما لايكون لاجزائه
حد مشترك وهو العدد لاغير اذ قبول
الانقسام للقبول عرضى متن

بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وذكر الامام ان هذه الخاصة هى التى تصلح لتعريف الكم بها
لا الاولى لان المساواة لاتعرف الا بالاتفاق فى الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا الا ان يقال
المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس لكن مع المحل لامفردا فانه لاينال الا بالعقل فقصد تعريف
ذلك المعقول بهذا المحسوس ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل
فلايشمله التعريف فلاينعكس وارى انه بنى ذلك على ان قبول الشئ عبارة عن امكان حصوله من غير
حصول بالفعل ولاشك ان الانقسام فى الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم
من ذلك اعنى امكان فرض شئ غير شئ فلا خفاء فى شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام
ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم
واما ماوقع فى المواقف من انه كانه اخذ القسمة الانفكاكية فسهو ظاهر لان الامام قد صرح
فى هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث
مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد
فى نفس المقدار ولابقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعى
ولاتبقى معه (قال والمتصل ٧) من احكام الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل ثم المتصل الى اقسامه
فالكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك اولا الثانى المنفصل وهو العدد لاغير لان حقيقته
ما يجتمع من الوحدات بالذات ولامعنى للعدد سوى ذلك وغيره انما يتصف بذلك لكونه معروضا للعدد
لكون اجزائه معروضا للوحدة كالقول الذى توهم انه كم منفصل على ما سيحقق فى بحث الحروف
والاول المتصل وهو اما ان يكون قار الذات اى يجتمع الاجزاء فى الوجود اولا الثانى الزمان والاول
المقدار وهو ان قبل القسمة فى جهة واحدة فقط فخط وان قبلها فى جهتين فقط فسطح وان قبلها
فى جهات فجسم تعليمى فالخط امتداد واحد لا يحتمل الا التجزية فى جهة والسطح امتداد
يحتمل التجزية فى جهة وامكن ان يعارضها تجزية اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض
بعدين على قوائم ولايمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزية فى ثلث جهات وحقيقته كمية ممتدة
فى الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد لازم
كما فى الفلك اوغير لازم بل متغير كما فى الشمعة مثلا بين السطوح الستة للمربع جوهر متحيز هو
الجسم الطبيعى وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمى ويسمى باعتبار كونه حشوما
بين السطوح اوجوانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار
كونه صاعدا من تحت سمكا والثلاثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة
مشتركة وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه
شئ هو الآن يكون نهاية للماضى وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة
لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقى اربعة لاخمسة وان اخذ
واحد خارج صارت الخمسة ستة (قال ويختص ٤) يعنى ان الجسم التعليمى يمكن ان يتخيل
بشرط ان لايكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك فى الخارج ايضا
واما السطح والخط فلايمكن اخذهما كذلك والا لامكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط
بشرط عدم السطح وحينئذ يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة
الطول والعرض وان يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول
فيكون المتخيل جسما لاسطحا اوخطا هذا محال ويشترك الثلاثة فى امكان اخذها لابشرط
شئ كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلاثة من غير التفات الى شئ آخر من المادة وعوارضها
كان ذلك المتخيل جسما تعليميا وينتهى بالسطح فاذا تخيلناه من غير التفات الى غيره كان سطحا
تعليميا وينتهى بالخط واذا تخيلناه من غير التفات الى شئ من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا

٧ بخلافه فان كان غير قار فزمان
والا فمقدار خط ان قبل القسمة
فى جهة فقط وسطح ان قبلها فى
جهتين فقط وجسم تعليمى ان قبلها
فى الجهات متن

٤ بامكان ان يؤخذ بشرط لاشئ
وان اشتركت فى امكان الاخذ
لابشرط شئ متن

(قال والكم منه ٢) قد يقال الكم لما يقبل القسمة فيقسم الى الذاتى والعرضى لان قبوله القسمة ان كان لذاته فذاتى كالعدد والزمان والمقدار والا فعرضى بان يكون محلا للذاتى كالمعدود والحركة والجسم او حالا فيه كالشكل او فى محله كبياض الجسم او متعلقا بمحله كالقوى التى تتصف بتناهى الآثار ولاتناهيها والكم بالذات لايقبل الشدة والضعف اذ لايعقل عدد او مقدار اشد فى العددية او المقدارية وانما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة والفرق بينهما ان تعقل كل من الزيادة والنقصان لايكون الا بالقياس الى تعقل الآخر بخلاف الكثرة والقلة والفرق بينهما وبين الاشتداد ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع الزيادة بان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا الكم بالذات لايقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل فى البعض ولايتصور بين عددين غاية الخلاف ولاتحاد الموضوع واما المقدار فلانه لايعقل بين مقدارين غاية الخلاف ولاتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل للآخر او مقبول له (قال ولاتنافى ٣) يعنى ان الشئ الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه بالذات كم متصل غير قار وبالعرض كم منفصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التى هى مقدار وايضا قد يكون الشئ الواحد كما بالعرض على وجهين او اكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم بالعرض من جهة كونها حالة فى محل الكم اعنى الجسم المتحرك ولهذا يقبل التجزى فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة على الكم المتصل الذى هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل من الحركة الى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة على الزمان الذى هو كم متصل غير قار ولهذا تتفاوت بالسرعة والبطء فان قطع المسافة المعينة فى زمان اسرع منه فى زمانين وقد يعرض الكم المنفصل للكم المتصل الغير القار او القار كما يقال هذا اليوم عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات (قال والمقدار قد يؤخذ ٩) يعنى انه قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات على ما مر فتكون كميات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او اطول الامتدادين او البعد المأخوذ من رأس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الآخذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا او الثخن المعتبر من اعلى الشئ الى اسفله او فيما بين ظهر الحيوان وبطنه وحينئذ لايكون كميات محضة بل مأخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض (قال وانكر المتكلمون ٦) قد اشتهر خلاف من المتكلمين فى وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلما مر فى باب الوحدة والكثرة وكانه مبنى على نفى الوجود الذهنى والا فالفلاسفة لايجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سيأتى واما المقادير فبناء على ان الجسم متألف من اجزاء لاتتجزأ مجتمعة على وجه التماس دون الاتصال الرافع للمفاصل والمقاطع والمجتمع من ترتيبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره يتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فهى امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ولايثبت الجسم التعليمى ولو ثبت فالمتألف من العدمى عدمى واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا لاجواهر هى اجزاء الجسم اما اجمالا فبانها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورا له سطح واحد ولاخط فيه وتارة مكعبا لها سطوح وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينتقص

٢ ذاتى ولايقبل التضاد ولا الاشتداد ومنه عرضى وهو المحل للذاتى او الحال فيه او فى محله او المتعلق به كما فى اتصاف القوى بالتناهى واللاتناهى باعتبار اثارها متن

٣ بين الذاتى والعرضى فان الزمان غير قار بالذات ومقدار الحركة المنطبقة على المسافة ولابين كل قسمين من العرضى فان الحركة يعرضها التجزى لقيامها بالمتجزى والتفاوت قلة وكثرة لانطباقها على المسافة وسرعة وبطؤا لانطباقها على الزمان وقد يعرض المنفصل للمتصل كساعات النهار وقبضات الذراع متن

٩ مع اضافة ويسمى الطول والعرض والعمق متن

٦ وجود العدد لما مر وجعلوا المقادير جواهر مجتمعة على انحاء مختلفة او امورا عدمية لكونها نهايات وانقطاعات ورد الاول بتبدلها مع بقاء الجسم بعينه ويتوقف السطح على التناهى المفتقر الى البرهان والخط فى الكرة على الحركة او القطع والثانى بكونها ذوات اوضاع واجيب بان المتبدل اوضاع الجواهر والمتوقف على الغير كونها على حالة مخصوصة والاشارة اليها انفسها متن

عرضه وتارة بالعكس واما تفصيلا فبان ثبوت السطح للجسم يتوقف على تناهيه ضرورة ان غير المتناهى لايحيط به سطح وثبوت التناهى يفتقر الى برهان يدل عليه كما سيجئ فى بيان تناهى الابعاد فلو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة يتوقف على حركتها الوضعية المستديرة لتحدث نقطتان لاتتحركان هما قطباها وبينهما خط هو المحور وعلى محيطها منطقة هى اعظم الدوائر او يتوقف على قطعها ليحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها خط مستدير وما يتوقف ثبوته للشئ على الغير لايكون نفسه ولاجزأ منه واحتجوا على كون المقادير وجودية بانها ذوات اوضاع يشار اليها اشارة حسية بانها هنا ولا اشارة الى العدم غاية ما فى الباب ان عروض السطح للجسم التعليمى وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط انما يكون باعتبار التناهى وهو عدم الامتداد الآخذ فى جهة ما بمعنى نفاد ذلك الامتداد وانقطاعه وهذا القدر لايقتضى عدمية هذه الامور لجواز ان يكون الوجودى مشروطا بالعدمى ومتصفا به واجيب بان الذى يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر المفردة بعضها مع بعض فقد يجتمع وقد يفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير هذا فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات ترتبها فممنوع ولادلالة لما ذكرتم عليه وانما يتم لو ثبت نفى الجزء الذى لايتجزأ وما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج عن الجسم وعما يتوقف عليه الجسم ليلزم كونهما عرضين فراجع الى ما ذكرنا اذ حقيقتهما عندنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بان يترتب على الطول من غير عرض او على الطول والعرض من غير عمق والمتوقف على الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فعندنا الاشارة انما هى الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتبا مخصوصا والنهايات اعدام وانقطاعات بمعنى انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخر (قال المبحث الثانى فى الزمان ٢) احتج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما على البعض للقطع بانه ليس امرا قار الذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون الحادث الآن حادثا يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن الا امرا منقضيا متصرما يحدث جزء منه بعد جزء بعدية زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا وامكانه فى سائر اقسام التقدم فيكون للزمان زمان وينقل اليه فيتسلسل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من غير ان يجتمعا فى الوجود معلوم بالضرورة لكون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض فان سمى مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتأخر فى زمان فلا حصر لاقسام التقدم فى الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات الثانى ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر ولاوجود للاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان فى الوجود او غير منقسم وينقل الكلام الى الجزء الثانى الذى يصير حاضرا وهلم جرا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التى هى نفس الجسم او منطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من اجزاء لاتتجزأ وهو باطل الزاما او استدلالا بادلة النفاة فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لاتكون الحركة موجودة لجريانه فيها اذ لا وجود للماضى منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذى لايتجزأ مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض لايتم الزاما لان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء الذى لايتجزأ ولا استدلالا لان الموجود من الحركة هو الحصول فى الوسط على استمرار من اول المسافة الى اخرها وهو ليس بمتجزى الى الماضى والمستقبل والحاضر ليتأتى

٢ انكره المتكلمون لوجوه الاول انه لو وجد لتقدم بعض اجزائه بالضرورة وليس الا بالزمان فيتسلسل ورد بانه بالذات فان تقدم الامس على اليوم لايفتقر الى عارض الثانى الزمان اما ماض او مستقبل ولا وجود لهما او حاضر ولو وجد لكان غير منقسم ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان فى الوجود وحينئذ يلزم تناهى الآنات المستلزم لوجود الجزء الذى لايتجزأ وهذا بخلاف الحركة فان الموجود منها هو الحصول فى الوسط وهو مستمر من المبدأ الى المنتهى ولايصح فى الزمان للقطع بان زمان الطوفان لايوجد الآن ورد بانا لانسلم انه لاوجود لهما مطلقا بل فى الحال وعلى التبادل فان قيل فلا للماضى فى الماضى وللمستقبل فى المستقبل لانه يعود التقسيم السابق اجيب بان الموجود فى احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لايستلزم كذب الاعم فان قيل اذا انحصر العام فى عدة امور كل منها معدوم كان معدوما بالضرورة ولذا قالوا لاوجود لجميع الحركات الماضية من الازل والا فاما فى الماضى او المستقبل او الحال والكل محال اجيب بمنع الانحصار فان من الموجودات ما لايكون فى شئ من الازمنة كالزمان وانما ذلك فيما يكون زمانيا كالحركة نعم يتم انحصار الزمان فى الثلثة بل فى الماضى والمستقبل لكن وجودهما فى نفسهما لايستلزم وجودهما فى زمان متن

الترديد المذكور بخلاف الزمان فانه كم منقسم لذاته وليس بحاصل من المبدأ الى المنتهى للقطع بان
الحادث يوم الطوفان ليس حادثا الآن وسيجئ لهذا زيادة تحقيق فى بحث الحركة واجيب عن اصل
الاستدلال بانا لا نسلم انه لا وجود للماضى ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضى الا ما فات بعد الكون
ولا للمستقبل الا ما هو بصدد الكون بل غاية الامر انه لا وجود لهما فى الحال فان قيل الماضى لا وجود له فى
الحال ولا فى المستقبل وهو ظاهر ولا فى الماضى لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير
منقسم فيلزم الجزء الذى لا يتجزأ وكذا الكلام فى المستقبل اجيب بان الموجود فى احد الازمنة اخص من
مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل الموجود عام ينحصر اقسامه فيما يكون
موجودا فى الماضى او فى المستقبل او فى الحال والعام اذا انحصر فى اقسام معدودة كل منها معدوم
كان معدوما ضرورة انه لا يوجد الا فى ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود فى الاقسام الثلاثة
لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق انه موجود فى شئ
من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا فى زمان فلذا قال ابن سينا ان عدم تناهى
الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة متصفة باللانهاية اذ لو كانت
موجودة فوجودها اما فى الماضى واما فى الحال واما فى المستقبل والكل محال نعم يتم انحصار الزمان
فى الماضى والمستقبل والحال بل فى الاولين لان الحال ليس قسما برأسه بل حدا مشتركا بين
الماضى والمستقبل ويجوز ان يكون كل منهما موجودا فى الجملة وان لم يوجد فى شئ من الازمنة
لابد لامتناع ذلك من دليل فان قيل الموجود فى الجملة اما منقسم فتجتمع اجزاء الزمان او غير
منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اى عدم مسبوقية البعض
بالبعض او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا
عن اصل الاستدلال (قال الثالث ٣) الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد
الوجود لان هذه البعدية لا تكون الا زمانية لان المتأخر لا يجامع المتقدم فيلزم ان يكون للزمان
زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتأخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاتى
واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لانه متركب يقبل الانقسام وينقض يحدث
وتتقضى اجزاؤه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك واجيب بان كون العدم بعد الوجود لا يقتضى
ان يكون فى زمان بل يجوز ان يكون فى الآن الذى هو طرف للزمان الذى مضى وانقضى اعنى الطرف
الذى به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضى الوجوب الذاتى المنافى
للتركيب والتقضى لجواز ان لا يقتضى الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون دائما بتجدد الاجزاء
على سبيل الاستمرار ولا استحالة فيه (قال واثبته ٢) تمسكت الفلاسفة فى وجود الزمان بوجوه الاول
انا نفرض حركة فى مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى فى تلك المسافة مثل الاولى
فى السرعة فان توافقتا مع ذلك فى الاخذ والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطعان
المسافة معا وان توافقتا فى الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى
فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا فى الاخذ والترك وكانت الثانية
ابطأ فانها تقطع اقل فبين اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة
معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل
من الامكان بتلك السرعة المعينة فهنا لك امر مقدارى قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع
فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهى الى ما يكون بالذات وهو الذى
عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة
ولا امتداد المتحرك لانه قد يختلفان كالحركة فى تمام المسافة تساوى نصف تلك الحركة فى السرعة

٣ وجد لامتنع عدمه بعده لاقتضاء
الزمان فيكون واجبا مع تركبه
وتقضيه ورد بانه يكفى لبعدية العدم
كونه فى الآن الذى هو طرف
الماضى المنقطع به الزمان ولو سلم
فامتناع العدم بعد الوجود
انما يقتضى الدوام لا الوجوب متن

٢
الفلاسفة بوجهين الاول انا اذا فرضنا
فى مسافة حركتين متوافقتين
فى الانقطاع فان توافقتا فى السرعة
والابتداء ايضا قطعتا معا وان تأخر
ابتداء الثانية او كانت ابطأ قطعت
اقل فبين طرفى الاولى امكان قطع
مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها
ببطء معين وبين طرفى الثانية امكان
اقل من ذلك بتلك السرعة فهناك
امر مقدارى لا يرجع الى السرعة
او امتداد المسافة او المتحرك هو المعنى
بالزمان فان قيل الحكم بالمعية والتأخر
والسرعة فرع وجود الزمان فيدور
قلنا ممنوع فان المنكرين قاطعون
بهذه المعانى الثانى تقدم الاب على
الابن ضرورى وليس وجود الاب
وهو ظاهر ولا مع عدم الابن لانه
قد يكون لاحقا ولا تقدم فلابد من
الانتهاء الى ما يلحقه التقدمية
والتأخرية بذاته بحيث انه لا يصير
قبله بعد ولا بعده قبل وهو المراد
بالزمان واجيب بان هذه الامكانات
والقبلية اعتبارات عقلية تتصف
بها الاعدام فان ما بين اليوم واول
السنة او الشهر متفاوت وعدم الحادث
متقدم متن

مع الاختلاف فى المقدار وكالحركتين المتساويتين فى مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الامكان
لاختلافهما بالسرعة والبطء او على العكس بان تقطع السريعة فى ساعة فرسخا والبطيئة
نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة فى ساعة او حركة الجسمين
المتساويين فى المقدار يقطع المسافة احداهما فى ساعة والاخرى فى نصف ساعة فان قيل
قد بنيتم اثبات وجود الزمان على مقدمات يبنى الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان هذه
الحركة مع تلك او متأخرة عنها اى بالزمان واسرع منها اى تقطع المسافة فى زمان اقل او تقطع
فى زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون دورا قلنا لا نسلم توقف صحة هذه الاحكام على كون
الزمان موجودا فى الخارج فان المنكرين يعترفون بكون الشئ مع الشئ وبعده وكون بعض
الحركات اسرع من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان
وكونه مقدارا للحركة لا اثبات اصل وجوده فانه بديهى الوجه الثانى ان كون الاب قبل الابن
ضرورى لا يشك فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية بخلافه
ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولا مع عدم الابن او هو وحده لانه قد يكون عدما لاحقا
لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين فى كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم العدم
قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد فتعين ان يكون قبلية الاب وبعدية الابن لامر آخر ولابد
من ان ينتهى الى ما يلحقه القبلية والبعدية لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذى
يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل وسائر الاشياء تكون
قبلا لمطابقة الجزء القبل وبعدا لمطابقة الجزء البعد حتى لو وجد الاب فى الجزء البعد والابن
فى الجزء القبل لكان الاب بعد الابن واجيب عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانات القابلة
للتفاوت ومن القبلية المتصف بها وجود الاب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية
بدليل انها يتصف بها الاعدام فان من اليوم الى رأس الشهر اقل من اليوم الى رأس السنة وان عدم
الحادث قبل وجوده فزعمت الفلاسفة ان المقصود التنبيه على وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضرورى
يعترف به العامة ومن لا سبيل لهم الى الاكتساب ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات
ويجرى انكاره مجرى انكار الاوليات وانما الخفاء فى حقيقته (قال فزعموا ٤) القوم وان ادعى
بعضهم ظهورانية الزمان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم
يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال آتيك عند طلوع الشمس وربما ينعكس بحسب علم المخاطب
حتى لو علم وقت قعود عمرو فقال متى قام زيد يقال فى جوابه حين قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد
وقال متى قعد عمرو يقال فى جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف
ما يعتقد المقدر لظهوره عند المخاطب كما تقول العامة للعامة اجلس يوما والقارى اجلس
قدر ما تقرأ الفاتحة والكاتب قدر ما تكتب صفحة والتركى قدر ما ينطبخ مرجل لحما ولا يخفى
ان ليس فى هذا التفسير افادة تصور ماهية الزمان واما الفلاسفة فذهب ارسطو واشياعه الى انه
مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اى كم متصل اما الكمية فلقبوله
المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان
دورتين واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم
اصلا كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآنات المتتالية ويلزم منه
الجزء الذى لا يتجزأ لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قار الذات
وهو الحركة والا لكان هو ايضا قار الذات اى مجتمع الاجزاء فى الوجود فيكون الحادث فى اليوم
حادثا يوم الطوفان وهو محال ولا يجوز ان يكون مقدارا لحركة مستقيمة لانها لازمة الانقطاع

٤ ان المقصود التنبيه والا فوجود امتداد
يتصف بالمضى والاستقبال ضرورى
يعترف به العامة وتقسيمه الى السنين
والشهور والايام والساعات وانما
الخفاء فى حقيقته فزعم البعض انه
متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم
وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب
كما يقال حين قعد عمرو فى جواب متى قام
زيد وبالعكس ولا يخفى ان ليس فى هذا
افادة تصور وذهب ارسطو واتباعه
الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم
لانه متفاوت كم ولامتناع تألفه من الآنات
المتتالية لاستلزامه الجزء الذى لا يتجزأ
متصل ولعدم استقراره مقدار لهيئة
غير قارة وهى الحركة ولامتناع فنائه
ضرورة ان بعدية العدم لا تكون الا
بالزمان مقدارا لحركة مستديرة
اذ المستقيمة بحسب انقطاعها
لما سيأتى ولتقدر جميع الحركات به
مقدار لاسرعها الذى هو الحركة
اليومية اذ الاكبر يقدر بالاصغر والاكثر
بالاقل كالفرسخ بالذراع والمائة
بالعشرات دون العكس ورد ذلك
بانه مع الابتناء على الاصول الفاسدة
انما يتم لو كان قبوله التفاوت لذاته
متن

لماسيجئ من تناهى الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان
لاينقطع لمامر فتعين ان يكون مقدارا لحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون
مقدارها اقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ
بالذراع وتقدير المائة بالعشرة واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون
الزمان مقدارا لها فان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتياته فكيف يطلب بالحجة قلنا
الشئ اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائها بالبرهان كجوهرية النفس وتركب
الجسم من الهيولى والصورة وههنا لم يتصور من الزمان الا انه شئ باعتباره تتصف الاشياء بالقبلية
والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهومات بل من ذاتيات حقيقته واعترض على هذا
الدليل بانه مبنى على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذى لايتجزأ ومثل امتناع اتصال الحركات
ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدمه
بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر وبعد ثبوت هذه الاصول بالدليل او التزام الخصم اياها بان يجعل
هذا احتجاجا على باقى الفلاسفة فلا نسلم ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما مقتضيا لموضوع
وانما يلزم ان لو كان ذلك بسبب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة (قال ثم عورض ٢)
اى الدليل المذكور بوجوه احدها ان الزمان لو كان مقدارا الحركة لامتنع انتساب الامور الثابتة
اليه اما الملازمة فلانه حينئذ يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا والمتغير
لاينطبق على الثابت لان معنى الانطباق ان يكون جزأ من هذا مطابقا لجزء من ذلك
على الترتيب فى التقدم والتأخر واما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة موجودة امس واليوم
وغدا وكذلك نقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع
المجردات موجودة امس واليوم وغدا وان جاز انكار هذا جاز انكار ذاك وبهذا الوجه ابطلوا
قول ابى البركات ان الباقى لايتصور بقاؤه الا فى زمان مستمر وما لايكون فى الزمان ويكون باقيا
لابد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار فى نفسه ان كان
متغيرا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركة
كما سيجئ تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود
وعلى الامر الممتد فى المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو وهمى محض لاتحقق له فى الخارج لعدم
تقرر اجزائه فالحركة التى جعل الزمان مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا
غير سيال وهو محال وان اخذت بالمعنى الثانى لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام
الموجود بالمعدوم وثالثها لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها تصور
محال واللازم باطل لانا قاطعون بوجود امر سيال به القبلية والبعدية والمضى والاستقبال
وان لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا مدة كان الفلك معدوما وما فيها فوجد اوساكنا فتحرك
او يعدم فيها الفلك او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها
وان امكن انكار هذا الامر بدون الحركة امكن انكاره معها من غير فرق وبالجملة فارتفاع الزمان
بارتفاع حركة الفلك ليس بديهيا كارتفاع مقدار الشئ بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من
العقلاء الى بداهة ازلية الافلاك وابديتها وبهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم
او حركته على ما هو رأى البعض وقد يجاب اما عن الاول فبان النسبة الى الزمان بالحصول
فيه لايكون الا للمتغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء
كالحركة والمتحرك او تقديرا كالسكون فان معنى كونه فى ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت
فى ساعة وذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم فى الزمان انه فى الحركة والحركة فى الزمان واما غير

٢ بوجوه الاول ان غير المتغير كالجسم
وسكونه بل الواجب وجميع المجردات
يتصف بالكون فى الامس واليوم والغد
كالحركة من غير فرق وبهذا يظهر
انه ليس مقدارا للوجود لان المتغير
لاينطبق على الثابت وبالعكس الثانى
ان الحركة بمعنى الكون فى الوسط ثابت
فمقداره لايكون متغيرا وبمعنى الممتد
من المبدأ الى المنتهى وهمى فمقداره
لايكون موجودا الثالث ان ثبوت
العرض مع عدم محله بديهى الاستحالة
بخلاف ما نسميه الزمان مع عدم حركة
الفلك وبهذا يظهر انه ليس نفس
الفلك ولا حركته واجيب عن الاول
بان غير المتغير انما ينسب الى الزمان
بالحصول معه لا فيه فنسبة المتغير
الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت
الى المتغير هو الدهر والى الثابت هو
السرمد وعن الثانى بانه كما لايجب
بل يمتنع فى وجود غير القار اجتماع
جزئين منه فكذا فى وجود مقداره
وعن الثالث بان مبناه على حكم الوهم
والكل ضعيف   متن

المتغير اعنى ما يكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق
المتقدم من الزمان وجزء يطابق المتأخر منه وهذا كما ان نسبة استمرار غير المتغير وثباته الى استمرار غير
المتغير كالسماء الى الارض تكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ولا خفاء فى الفرق بين حصول
الحركة مع الزمان وحصول السماء مع الزمان وحصول السماء مع الارض وانهما معان محصلة لا استنكار
فى ان يعبر عن كل منها بعبارة ويرى انها مناسبة لها على ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة
الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد ويعمهما الدوام المطلق والذى
فى الماضى ازل والذى فى المستقبل هو الابد قال الامام وهذا تهويل خال عن التحصيل لان ما يفهم
من كان ويكون اذا كان موجودا فى الاعيان فاما ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا
فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لايندفع بالعبارة واعترض بانه لا استحالة فى الانطباق بين
المتغير والثابت فانا نقول عاش فلان الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس
والمتكلمون يقولون القديم موجود فى ازمنة مقدرة لا نهاية لاولها والجواب انه لايصح حينئذ
ما ذكر ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون مقدار الهيئة قارة على انطباق مدة البقاء على الف
دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لايخفى ان ليس الزمان
نفس النسبة للمتغير الذى ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على ما صرح به
البعض الا انه اقتصر من بيان هذه المعية على انها ليست معية شيئين يقعان فى زمان واحد
ثم قال وغير الحركة اذ المتحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه وهذه المعية ان كانت بقياس
ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت فهو السرمد وهذا الكون اعنى كون
الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون الزمانيات فى الزمان فتلك المعية كانها متى للامور
الثابتة ولا يتوهم فى الدهر ولا فى السرمد امتداد والا لكان مقدرا بالحركة ثم الزمان كمعلول للدهر
والدهر كمعلول للسرمد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مباديها ما وجدت الاجسام فضلا
عن حركاتها ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار
احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر
ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر فى ذاته من السرمد وهو بالقياس الى الزمان دهر يعنى
ان الدهر فى نفسه شئ ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذى هو متغير فى ذاته سمى دهرا هذا ما وقع
البنا من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى محصل على ما قال الامام واما عن الثانى فبانا
نختار ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهى امر غير قار يوجد منها جزء فجزء من غير ان
يحصل جزآن دفعة وهذا معنى وجودها فى الخارج وانما الوهمى هو المجموع الممتد من المبدأ الى
المنتهى فكذا مقدارها الذى هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميا لايوجد منه جزآن دفعة
بل لايزال يتجدد ويتصرم ويوجد منه شئ فشئ وهذا ما يقال ان هناك امرا غير منقسم يفعل
سيلانه الزمان كما ان فى الحركة معنى هو الكون فى الوسط يفعل سيلانه الحركة بمعنى القطع واعترض
بان هذا قول بتتالى الآنات لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير الآن واجيب بانه لا اجزاء
هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزى والانقسام بحسب الفرض والوهم
دون الخارج فورد الاشكال بانه لا وجود للزمان حينئذ لان نفس الامتداد موهوم والجزء معدوم
اذ ما يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزاءها وان لم تكن بالفعل الا ان المجموع المتصل
الذى يتجزأ فى الوهم موجود فى الخارج وبخلاف الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون فى الوسط
من غير لزوم محال واجيب بان المراد ان فى الفعل امتدادا لا وجود له فى الخارج لكنه بحيث لو فرض
وجوده وتجزيه عرضت لاجزائه المفروضة قبليات وبعديات متجددة متصرفة ولا يكون

الامتداد فى العقل كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ غير قار يحصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد الذى اذا فرض تجزيه كان لحوق التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معيته للحركة واذلا وجود للجزئين معا الا فى العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لهما كذلك ولهذا يعرضان للعدم كيف ولو وجدتا فى الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معا فى الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات ومايقال من ان الموجود فى الخارج من الزمان معروض للقبلية والبعدية مجاز والمراد انه متعلق بهما بمعنى انهما بسببه يعرضان للاجزاء المفروضة للزمان المعقول هذا غاية تحقيقهم فى هذا المقام دفعا الاشكالات الموردة من قبل الامام مثل ان قبلية عدم الحادث على وجوده لواقتضت زمانا لكانت قبلية الامس على الغد ومعية الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لووجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما ولكان وجودهما بالزمان وتسلسل ولزم وجود معروضيهما معا ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه المفروضة للقبلية والبعدية ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التى لاوجود لها فى الاعيان لم يلزم وجود معروضيهما فى الخارج فلم تدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان تكون متماثلة فيمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية الذاتيتين او متخالفة فلايكون الزمان متصلا وانت خبير بان قولهم لابد فى الخارج من امر غير قار يحصل منه فى العقل ذلك الامتداد مجرد ادعاء لجواز ان يحصل لاعن موجود اوعن موجود قار بحسب ماله من النسب والاضافات الى المتغيرات على ما سيجئ واما عن الثالث فبان القطع بوجود امتداد به التقدم والتأخر ومنه الماضى والمستقبل على تقدير ان لايكون فلك ولاحركة اصلا او يكون له عدم سابق اولاحق انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم كحكمه بان خارج الفلك فضاء لايتناهى واعترض بانا نجدا قطع بهذا الامتداد فى حالتى وجود الحركة وعدمها على السواء ان حقا فحق وان وهما فوهم والتفرقة تحتاج الى البرهان (قال وذهب القدماء٣) اى من الفلاسفه الى ان الزمان جوهر مستقل اى قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه اوحركة تفعله فنهم من زعم انه واجب الوجود اذلا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولابعده لان لتقدم والتأخر بين الوجود والعدم لايتصور الا بزمان فان كان عين الاول لزم وجود الشئ حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لاينافى الامكان الذاتى بمعنى جواز العدم فى الجملة ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى انا قاطعون بوجود امر به التقدم والتأخر ومنه الماضى والمستقبل سواء وجد جسم وحركة اولاحتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فنى كنا قاطعين بوجود ذلك الامر و بتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه فى زمان سابق ماض والوجود فى زمان لاحق حاضر والفناء فى زمان آخر مستقبل فلايكون فلكا ولاحركة ولاشيأ من عوارضهما بل جوهرا ازليا يتبدل و يتغير و يتجدد و يتصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لابحسب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه فى نفسه لم يحكم بوجوبه وانت خبير بحال دعوى الضرورة فى مثل هذا المتنازع الهائل الذى لايرجى فيه تقرر الاراء على شئ (قال المبحث الثالث فى المكان ٦) لاخفاء فى انية شئ ينتقل الجسم عنه ويسكن فيه ولايسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى واليه ذهب ارسطو واتباعه من المشائين اوالبعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم و يتحد به واليه ذهب

٣ الى انه جوهر مستقل فقيل واجب لامتناع عدمه سابقا ولاحقا ورد بانه لايقتضى امتناع العدم مطلقا وقيل ممكن واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم القطع بوجوده وان لم يكن جسم ولاحركة
منه

٦ والمعتبر من المذاهب انه السطح الباطن من الحاوى اوالبعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم فان من البعد ماديا يحل فى الجسم ويمانع مايماثله ومفارقا يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته بحيث ينطبق على بعد الجسم ويتحد به الا انه عند افلاطون موجود يمتنع خلوه عن شاغل وعند المتكلمين مفروض يمكن خلوه وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذى لو لم يشغله شاغل لكان خاليا فههنا المقامان
منه

كثير من الفلاسفة والمتكلمون فزعموا ان من البعد ما هو مادى يحل فى الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمى ومنه ما هو مفارق لايقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفى صرف يمكن ان لايشغله شاغل وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذى لولم يشغله شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا وقد يكون اقل اواكثر وقد يسع هذ الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر وتوضيحه انا اذا توهمنا خلو الاناء عن الماء والهواء وغيرهما ففيما بين اطرافه امتداد قد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه مشهور مفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى انه ينشق فيدخل فيه الجسم بماله من البعد و يعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة فى الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التى بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات وعلى هذا لايرد مايقال ان امتناع كون حيز الجسم جزأ منه فى غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه يمتنع الخلو عن شاغل وعند البعض يمكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون و بعض الفلاسفة ففى هذا المبحث مقامان احدهما فى ان المكان هو السطح اوالبعد وثانيهما فى ان الخلاء ممكن اوممتنع (قال المقام الاول ٤) احتج القائلون بكون المكان هو السطح بانه لايعقل منه الا البعد اوالسطح والاول باطل لوجوه الاول انه لوكان هو البعد فاما ان يكون متوهما مفروضا على ماهو رأى المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة اواستدلالا بانه يقبل التساوى والتفاوت حيث يقال مكان هذا مساو لمكان ذاك اوزائد عليه اوناقص عنه نصف له اوثلث او ربع او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية وانتقال الجسم منه واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذاك والاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والاتصال والانفصال الى غير ذلك ولاشئ من العدم المحض والنفى الصرف كذلك واما ان يكون متحققا موجودا على ما هو رأى افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الاينية التى هى الانتقال من مكان الى مكان لكان له مكان وينقل الكلام اليه ليلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لمامر فى ابطال التس ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا فى جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذى هو المكان قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافى لقبول الحركة وملزوم منافى الشئ مناف لذلك الشئ الثانى ان المكان لوكان هو البعد وهو موجود ضرورة او استدلالا لزم من تمكن الجسم فى المكان تداخل البعدين اى نفوذ البعد القائم به فى البعد الذى هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس فى الاناء المملو من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين اعنى البعدين فى محل واحد هو المتمكن ولانه يستلزم ارتفاع الامان عن البديهيات ككون هذا البعد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين اواكثر تداخلا وككون المتمكن بمكانه فى المقدار لجواز ان يكون بعد احدهما ازيد من الاخر حصل من تداخلهما هذا المقدار المشاهد وكل ذلك منتف بالاتفاق الثالث ان البعد فى نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ماتدعونه فى البعد الذى هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا يحل فى المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض فى المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه فى التقوم فلايرد ماقيل انه يجوز ان لايفتقر فى نفسه

٤ ان المكان هو السطح او البعد وحجة السطح بوجوه الاول انه موجود يقبل التفاوت والاشارة والانتقال منه واليه والبعد الموجود ان قبل الحركة كان له مكان وتسلسل على ان جميع الامكنة يفتقر الى مكان فيكون داخلا فيها بكونه احدها خارجا منها بكونه ظرفا لها وان لم يقبل لم يقبلها الجسم لما فيه من البعد اللازم الثانى ان تمكن الجسم ح يستلزم نفوذ بعده فى البعد المكانى فيكون فيه بعدان ويجتمع المثلان ويرتفع الامان عن وحدة هذه الذراع مثلا وعن تساوى اصل المتمكن والمكان الثالث ان البعد اما ان يفتقر الى المحل فلايتجرد او يستغنى فلا يحل والجواب ان مبنى الكل على تماثل البعدين وهو مم
منه

الى المحل و يعرض له الحلول فيه واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا فى ذاتى اوعرضى هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولايكون اجتماعهما من اجتماع المثلين على ان ماذكر من تعدد البعدين فى المتمكن واجتماع المثلين ليس بمستقيم لان احدهما فى المتمكن والآخر فيه المتمكن (قال حجة البعد٢) احتج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لو كان هو السطح لزم انتفاء امور يحكم بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم فى الحالين واحد وكما اذا جعلنا فى المكعب نقرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع انتقاص الجسم ومنها كون كل جسم فى مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لايحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف فى الهواء عند هبوب الرياح فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها ومنها حركة القمر الدائر لان السطح المحيط به من فلكه واحد لايتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة او نفسها ومنها بقاء المكان الذى خرج منه زيد مع انه قد ملأه الهواء فلم يبق ما كان فيه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم فى حيز مع ان الاجزاء الباطنة من الماء مثلا لاتكون فى سطح من الهواء الا بطريق التبعية والتجوز كما يقال الماء فى الفلك ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم ههنا او هنالك على انه هل يحيط به جسم اولا ومنها انا نتصور جسما لايماسه شئ بل يوجد وحده مع امتناع ان نتصور جسما لايكون فى حيز ومنها انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبى والشمالى فى حيز آخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط تتحرك بحركته من موضع الى موضع و بالجملة فهذه وامثالها امارات تفيد قوة الظن بان المكان هو البعد لا السطح وان كان للمناقشة مجال فى استحالة بعض اللوازم اوفى لزومها على ما لايخفى (قال المقام الثانى٨) المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لايشغله شاغل سواء سمى بعدا اولم يسم وسواء جعل متحققا موجودا اوموهوما فان قيل فما معنى القول بامكانه عند من يجعله نفيا محضا وعدما صرفا لايتحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن الجسمان بحيث لايتماسان ولايكون بينهما مايماسهما احتج القائلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لوفرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احداهما عن الاخرى دفعة ففى اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف والمقدمات اعنى امكان الصفحة الملساء اى الجسم الذى له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون التماس بين السطحين لابين اجزاء لا تتجزأ من الجانبين وامكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث لايكون ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الاخر لئلا يلزم التفكك وعدم حصول الهواء فى الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى او بالوصول اليه من المنافذ والمسام بين اجزاء لاتتجزأ مسلمة عندهم مبنية على اصولهم واجيب بمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى حينئذ بل هو عندنا محال جاز ان يستلزم محالا ولوسلم امكان الارتفاع فى الجملة فان اريد بكونه دفعة كونه فى آن لاينقسم اصلا فلا نسلم امكانه كيف والارتفاع حركة تقتضى زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك فلا نسلم استلزامه للخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط فى ذلك الزمان ففى الجملة الخصم بين منع اللزوم ومنع امكان الملزوم ولايتم المطلوب الابثبوتهما

٢ انه لوكان السطح لم يساو المتمكن كما اذا جعلنا المدور صفحة دقيقة وبالعكس ولم تعم الاجسام اذ لاحاوى للمحيط وتبدلت الاحكام اذ الطير الساكن فى الهواء الهاب يستبدل السطوح فيلزم تحركه والقمر المتحرك لايستبدلها فيلزم سكونه ومكان زيد حين ملأه الهواء موجود و يلزم عدمه الى غير ذلك من الامارات التى ربما تفيد قوة الظن وان لم يتم برهانا متن

٨ ان الخلاء ممكن او ممتنع حجة الامكان وجوه الاول اذا فرضنا صفحة ملساء عن مثلها دفعة لزم فى اول زمان الارتفاع خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلئ عندكم بانتقال الهواء اليه وذلك بعد المرور بالاطراف ورد بعد تسليم امكان الارتفاع بمنع امكانه دفعة اى فى آن فانه حركة يقتضى زمانا وان اريد بكونه دفعة كون ارتفاع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك فغير مفيد لجواز ان يمر الهواء الى الوسط فى زمان الارتفاع ففى الجملة الخصم بين منع اللزوم وامكان اللزوم الثانى لولا الخلاء لامتنع انتقال الجسم من مكان الى مكان لان ما فى المكان الثانى ان انعدم وحدث فى المكان الاول جسم آخر فخلاف مذهبكم وان استقر مكانه لزم التداخل او تكاثف وتخلخل ماحول المكان الاول و ذلك بثبوت الهيولى وسنبطله او تحقق الخلاء وقد فرض عدمه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف كل من الانتقالين على الآخر واما الى آخر فيلاحق المتصادمات لاالى نهاية ورد بعد٢

نعم لوجعل الملزوم هو اللاوصول اعنى لا مماسة السطحين الحاصلة عند الارتفاع الزاما لمن يقول بكون اللاوصول انيا يتعين منع امكان الملزوم الثانى لولم يمكن الخلاء بل لولم يوجد لامتنع حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه وهذا باطل باعترافكم بل بشهادة العقل فى كثير من المواضع كحركة عصامير الدولاب كل الى حيز الآخر واما ان لاينعدم وحينئذ اما ان يستقر فى مكانه او ينتقل عنه فان استقر فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين المادين واجتماع الجسمين فى حيز واحد وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لايبقى بل يتكاثف اى يصغر مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه وذلك اما بكون الجسم ذا مادة يقبل المقادير المتفاوتة فى الصغر والكبر وذلك قول بالهيولى وسنقيم الدلالة على بطلانها اولكونه ذا اجزاء بينها فرج خلاء قد تقاربت تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم المتحرك فيلزم الخلف لتحقق الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الشاغل للمكان الثانى فى مكانه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الآخر على انتقال الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه لئلا يلزم خلوه واما الى مكان اخر فيلزم تصادم الاجسام باسرها وتعاقب الحركات لا الى نهاية و يؤل الى الدور ضرورة تناهى الاجسام و بعض هذه الترديدات تجرى فى المكان الذى ينتقل عنه الجسم فانه اما ان يبقى خاليا او يصير مملوا بانتقال جسم اخر اليه او بتخلخل ماحوله من الاجسام بطريق ثبوت الهيولى او فرج الخلاء فتعين ان يكون المكان الذى ينتقل اليه الجسم اما خلاء محضا واما مملوا بجسم فيه فرج خلاء يقل و يتقارب الاجزاء فيحصل للجسم المنتقل مكان وتكون حركة السمكة فى البحر من هذا القبيل فلا يرد نقضا على ماذكرنا من الدليل واجيب بان دليل ابطال الهيولى لايتم لما سيأتى بل غاية الامر القدح فى مقدمات اثباتها وهو لايفيد فى معرض الاستدلال ولوسلم فان اريد بتوقف انتقال كل من الجسمين الى مكان الاخر على انتقال الآخر الى مكانه امتناع كل منهما بدون الاخر كما فى المتضايفين فلا نسلم استحالته لجواز ان لايكون بصفة التقدم بل المعية كما فى عصامير الدولاب فان انتقال كل منها الى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق الى حيزه لئلا يلزم الخلاء بل التفكك وانتقال اللاحق الى حيزه يتوقف على انتقاله الى حيز السابق لئلا يلزم اجتماع جسمين فى حيز وهذا هو المعنى بدور المعية وان اريد التوقف بمعنى احتياج كل الى الآخر احتياج المسبوق الى السابق حتى يكون دور تقدم فلا نسلم لزومه وماذكرتم لايفيد ذلك وربما يمنع ابتناء التخلخل والتكاثف على تحقق الهيولى او فرج الخلاء الثالث انه لولم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية لان معنى تحقق الخلاء كون الجسم بحيث لايماسه جسم آخر واللازم باطل لما سيجئ من تناهى الاجسام واجيب بمنع اللزوم بل تنتهى الاجسام الى سطح لايكون فوقه شئ والعدم الصرف ليس فراغا يمكن ان يشغله شاغل على ماهو المراد بالخلاء المتنازع فيه الرابع انا نشاهد امورا تدل على تحقق الخلاء قطعا منها ان القارورة اذا مصت جدا بحيث خرج مافيها من الهواء ثم كبت على الماء تصاعد اليها الماء ولولم تصر خالية بل كان فيها ملء لما دخلها الماء كما قبل المص ومنها ان الزق اذا الصق احد جانبيه بالآخر بحيث لايبقى بينهما هواء وشد رأسه وجميع مسامه بالقار بحيث لايدخله الهواء من خارج فاذا رفعنا احد جانبيه عن الاخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا بولغ فى تمديده وتسديد مسامه ثم نفخ فيه بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسلة بل مسلات فانها تدخله بسهولة ولولم يكن فيه خلاء لما دخلته لامتناع التداخل ومنها ان ملء الدن من الشراب اذا جعل

٢ تمام ابطال الهيولى بانه ان اريد بالتوقف امتناع كل منهما بدون الآخر فلا نسلم استحالته لجواز ان يقعا معا كما فى عصامير الدولاب او بصفة التقدم فلا نسلم لزومه الثالث لولا الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لاالى نهاية ورد بانه ينتهى الى عدم صرف لابعد وفراغ يمكن ان يشغله شاغل وهو المعنى بالخلاء المتنازع فيه الرابع المشاهدة كما فى القارورة الممصوصة جدا بحيث يصعد اليها الماء والزق المشدود الرأس والمسام بحيث لايدخل الهواء اذا رفع احد جانبيه عن الآخر ورد بجواز تخلخل ما يبقى من قليل الهواء متن

فى زق ثم جعلا فى ذلك الدن فانه يسعهما ولولم يكن فى الشراب فرج خلاء بقدر الزق لما امكن
ذلك واجيب بان شيئا مما ذكر لايستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلخل قليل هواء يبقى فى القارورة
ثم يعود الى مقداره الطبيعى عند ترك المص فيصعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز
ان يبقى بين جانبى الزق قليل هواء يتخلخل عند الارتفاع اوان ينفذ الهواء فى المسام وان بولغ
فى تسديدها وكذا الزق المنفوخ تدخله المسلة تتكاثف ما فيه من الهواء اوالخروج بعضه من
المسام واما شراب الدن فلجواز ان يتكاثف او يتبخر ويتخلخل منه بالاعصار شئ يسير
على مقدار الزق (قال حجة الامتناع ٣) احتج القائلون بامتناع الخلاء اى كون الجسمين بحيث
لايتماسان ولايكون بينهما جسم يماسهما بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجودا كان
اومعدوما لوجوه الاول انه لوتحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان
تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة جسم فى فرسخ
من الخلاء ولامحالة تكون فى زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك
القوة بعينها فى فرسخ من الملاء ولا محالة تكون فى زمان اكثر لوجود المعاوق ولنفرضه ساعتين
ثم نفرض حركته بتلك القوة فى ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء
الى زمان حركة الملاء الاول اى يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة
فى الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم تكن السرعة
والبطء اعنى قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم تساوى زمان حركة ذى
المعاوق اعنى التى فى الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق اعنى التى فى الخلاء واعترض
اولا بمنع امكان قوام تكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لولم ينته القوام الى
مالا قوام ارق منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء
المعاوق معاوقا وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة
على قدر من القوام بحيث لايوجد بدونه وثالثا بمنع امتناع ان ينتهى المعاوق من الضعف الى
حيث يساوى وجوده عدمه ورابعا وهو المنع المعول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات
سيما على اصول الفلاسفة انه لايلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين ان يكون زمان
قليل المعاوق مساويا لزمان عديمه وانما يلزم لولم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة واما اذا كانت الحركة
بنفسها تستدعى شيئا من الزمان كالساعة المفروضة فى الخلاء فلا اذ فى المعاوق القليل تكون ساعة
بازاء نفس الحركة كما فى الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التى هى نصف المعاوقة الكثيرة التى يقع
ساعة بازائها وهذا الاعتراض لابى البركات ومعناه على ما يشعر به كلامه فى المعتبر ان كل ما يقع
من الحركة فهو من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك يستدعى زمانا محدودا يجزم العقل
بذلك وان لم يتصور معاوقة المخروق ثم يزداد الزمان ان تحققت المعاوقة فيكون البعض منه بازاء
المعاوقة والبعض بازاء الحركة وهو زمان الخلاء ويتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك
والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة
من حيث هى هى ليدفع الاعتراض بانها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل
من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية واللازم باطل كما فى الحركة المفروضة فى جزء
من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء ليدفع بما ذكره بعض المحققين
من ان الحركة تمتنع ان توجد الا على حد من السرعة والبطء لانها لامحالة تكون فى مسافة وزمان
ينقسم كل منهما لا الى نهاية فاذا فرضنا وقوع اخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان
فالاول ابطأ منها اوفى ضعفه فاسرع فالحركة المجردة لا توجد وما لا يوجد لايستدعى شيئا

٣ انه لو وجد لزم محالات الاول تساوى وجود المعاوق وعدمه فيما اذا فرضنا من جسم حركة فى فرسخ خلاء وليكن ساعة واخرى مثلها فى فرسخ ملاء وليكن ساعتين واخرى مثلها فى فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق واعترض بان الحركة تستدعى بنفسها زمانا ففى الملاء الارق يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما فى الخلاء ونصف ساعة بازاء القوام الذى هو نصف القوام الاول فان قيل الحركة لاتخلو عن سرعة و بطء لكونها فى زمان ينقسم لا الى نهاية فان اريد بنفس الحركة المجردة عنهما فلا يوجد فلا يستدعى شيئا اوالتى فى ضمن الجزئيات فلا تقتضى زمانا وان اقتضى كل حركة حتى التى فى جزء منه وهو محال قلنا قد لاينقسم الزمان الا وهما فتستحيل الحركة فى جزء منه ولو سلم فالمقصود ان نفس الحركة المخصوصة تستدعى قدرا من الزمان بحسب حال المحرك والمتحرك ثم قد يزداد بحسب حال المعاوق وقد لا يزاد كما فى الخلاء متن

ويرد على الوجهين ان زمان الحركة قد يكون بحيث لاينقسم الا وهما فتكون الحركة فى جزء منه
محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال فلا يكفى فى اثبات بطء الاولى ونفى كونها اسرع الحركات
فرض وقوع الاخرى مالم يبين امكانها فان قيل سلمنا انتفاء البطء لكن لاخفاء فى ثبوت
السرعة لامكان وقوع اخرى فى زمان اكثر فلا تثبت المجردة من السرعة والبطء قلنا دفع
الاعتراض انما يبتنى على ثبوت البطء ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة وذكر السرعة
انما هو بحكم المقابلة ولهذا عبر فى المواقف عن هذا الدفع بان الحركة لو اقتضت زمانا لذاتها
لكانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات على ما مر وقد يقال فى تقرير كلام المحقق ان الحركة
لاتوجد الامع وصف السرعة والبطء وهما بحسب المعاوقة فلا حركة الامع المعاوقة فاذا كان
الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاوقة وان لم يكن لها دخل فى اقتضائه وحينئذ لايرد الاعتراض
بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لاينافى استدعاءها بنفسها شيئا من الزمان
ولا النقض باللوازم التى تقتضيها الماهية مع امتناع ان توجد الامع شئ من العوارض لكنه لايدفع
اعتراض ابى البركات ولايثبت دعوى المحقق ان الحركة بنفسها لاتستدعى شيئا من الزمان
(قال الثانى ٢) الوجه الثانى انه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز
منه دون حيز ترجح بلا مرجح لكونه نفيا صرفا او بعد امتشابها ليس فيه اختلاف اصلا لكون
اختلاف الامثال بالمواد واجيب بعد تسليم التشابه بانه لارجحان بالنسبة الى جميع العالم على
تقدير تناهى الخلاء لانه فى جميع الاجزاء واما على تقدير لاتناهيه او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز
ان يكون الرجحان باسباب خارجة كارادة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاحاطة
بالكل وبعضها للقرب من المحيط او البعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء بين الارض
والسماء لزم فى الحجر المرمى الى فوق ان يصل الى السماء لان الرامى قد احدث فيه قوة صاعدة
لاتقاومها الطبيعة الا بمعونة مصادمات من الملاء واجيب بانه مع ابتنائه على نفى الفاعل المختار
انما ينفى كون ما بين الارض والسماء خلاء صرفا ولاينفى وجود خلاء خارج عما بينهما او مختلط
بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لزم انتفاء امور نشاهدها ونحكم بوجودها قطعا
كارتفاع اللحم فى المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء
وكارتفاع الماء فى الانبوبة اذا غمس احد طرفيها فى الماء ومص الطرف الآخر وكبقاء الماء فى الكوز
الذى فى اسفله ثقبة ضيقة من غير ان ينزل من الثقبة عند شد رأس الكوز لئلا يبقى حيز الماء خاليا
ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الرأس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التى جعلت
فى رأسها خشبة وشدت بحيث لايدخل فيها ولايخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبة فان القارورة
تنكسر الى الداخل لئلا يبقى حيز الخشبة خاليا وان ادخلت تنكسر القارورة الى الخارج لما ان فيها
ملاء لايجامع الخشبة واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر فان غاية هذه الامور لزومها لانتفاء الخلاء
واللازم قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم ربما يفيد يقينا حدسيا للناظر
لكن لايقوم حجة على المناظر (قال الفصل الثالث فى الكيف ٨) لاطريق الى تعريف الاجناس العالية
سوى الرسوم الناقصة اذ لايتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركب من الامرين المتساويين
ليكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلى لايعرف تحققه بل ربما تقام الدلالة على انتفائه ولم يظفر للكيف
بخاصة لازمة شاملة سوى التركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف
بها كان تعريفا للشئ بما يساويه فى المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من
البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التى هى اجلى فقالوا هو

٢ امتناع حصول الاجسام فيه اذ لا اولوية لبعض الجوانب ورد بجواز استناد الاختصاص الى اسباب خارجة الثالث وصول الحجر المرمى الى السماء لعدم المعاوق ورد بانه لايقتضى عدمه مطلقا الرابع انتفاء ما يشاهد من ارتفاع اللحم فى المحجمة والماء فى الانبوبة وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المشدود الرأس وانكسار القارورة التى فى رأسها خشبة الى خارج ان ادخلت والى داخل ان اخرجت ورد بجواز ان يكون لاسباب آخر متن

٨ وهو عرض لايقتضى لذاته قسمة اونسبة وقد يزاد اولا قسمة احترازا عن الوحدة والنقطة متن

عرض لايقتضى لذاته قسمة ولايتوقف تصوره على تصور غيره فيخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات والاولية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب وبالبسيط حيث يقتضى القسمة واللاقسمة نظرا الى المتعلق فان قيل من الكيفيات ماتوقف تعقله على تعقل شئ آخر كالعلم والقدرة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك قلنا ليس هذا بتوقف وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلق له بخلاف النسبيات فانها لاتتصور الابعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة فالمعنى بالكيفية ماذكر فلو كان شئ مما يعد فى الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية والمشهور فى تعريف الكيفية انها هيئة قارة لايوجب تصورها تصور شئ خارج عنها وعن حاملها ولاتقتضى قسمة ولانسبة فى اجزاء حاملها واحترز بالقيد الاخير عن الوضع وبالاول اعنى القارة عن الزمان وان يفعل وان ينفعل واعترض بان الاحتراز عن ان يفعل وان ينفعل حاصل بالقيد الثانى وعن الزمان بالقيد الثالث اعنى عدم اقتضاء القسمة على ان من الكيفيات ماليست بقارة كالصوت ومنها مايوجب تصورها تصور امر خارج كالعلم والقدرة على ما مر (قال وتنحصر بالاستقراء فى اربعة اقسام) اقسام الكيف فى اربعة الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكميات الاستعدادات والتعويل فى الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة الترديد بين النفى والاثبات ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بماله من الخواص طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فالاول اوالثانى فالثانى اوالثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الاوجه ضبط لماعلم بالاستقراء على ان بعض الخواص بما فيه نوع خفاء كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير ابن سينا عنها بما لايتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يخص الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون ثبوتها انها فعل وبعضها ليس شاملا للافراد كتعبيره عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اى جعل الغير شبيها به كالحرارة تجعل المجاور حارا والسواد يلق شبحه اى مثاله على العين لا كالثقل فان فعله فى الجسم التحريك لا الثقل قال الامام وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة عن المحسوسات مع تصريحه فى موضع آخر من الشفاء بانهما منها وذكر فى موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن الكيفيات المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الامام وهذا تضييع للكيفية المختصة بالعدد يعنى من جهة انها قد تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال مايستغنى عن المادة فى الذهن دون الخارج هى الرياضيات بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو يستغنى عن المادة فى الخارج ايضا واجيب بان البحث قد يقع لامن حيث الافتقار الى المادة وهو بحث الوحدة والكثرة من الالهى وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب ونحو ذلك مما فى الحساب وهو من الرياضى وفيه نظر لايقال المراد مايتعلق بالجسم فى الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك لانا نقول فحينئذ يكون معنى الكيفيات النفسانية مالايتعلق بالجسم انها لاتتعلق به اصلا وفساده بين بل المعنى انها لاتتعلق به خاصة بحيث تستغنى عن النفس (قال القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهى ٤) ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها اوعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما فى المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما فى البسائط مثل حرارة النار فان الحرارة من حيث هى قد تكون تابعة للمزاج ولانفعال المواد وهذا معنى قولهم بشخصها

٤ انواع النوع الاول الملموسات وفيه مباحث متن

اونوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لاحقيقيا ولااضافيا وكذا البياض لبياض الثلج والعاج على ماسيجئ وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان تنفعل فخصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين (قال المبحث الاول ٨) اصول الكيفيات الملموسة اى التى لايخلو عنها شئ من الاجسام العنصرية ويقع الاحساس بها اولا وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولاخفاء فى وجودها فما يقال ان البرودة عدم الحرارة ليس بشئ ولافى ماهيتها فما يذكر فى معرض التعريف لها تنبيه على بعض مالها من الخواص لا افادة لتصوراتها والمشهور من خواص الحرارة انها التى تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات الا انها تابعة لخاصة اخرى هى التحريك الى فوق على ما قال فى الحدود الحرارة كيفية فعلية محركة لماتكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث بتحليلها الكثيف تخلخلا من باب الكيف اى رقة قوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وبتصعيدها اللطيف تكاثفا من باب الوضع اى اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية ماسبق من جعل الغير شبيها لامجرد افادة اثر ما اعم من الحركة وغيرها ليكون قولنا فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على مازعم الامام وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هى احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه ان مايتأثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا فى الكيف ثم افضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما يلزمه تفريق المتشاكلات بان تتميز الاجزاء الهوائية من الماء ويتبعها مايخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه لاخفاء فى ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل الى مايشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما فى الرصاص اوتليين كما فى الحديد وان كان غالبا جدا كما فى الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج فى تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعد او التفرق بناء على المانع لاينافى كون خاصتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات (قال وقد يقال الحار ٢) اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفايضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارات متخالفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو فى اطلاق الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التى تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة فى بدن الحيوان وهل فى كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة فى النار ام ذلك توسع واطلاق للحار على مامنه الحرارة وان لم يقم به معنى مسمى بالحرارة فيه تردد واختلفوا فى الحرارة الغريزية التى بها قوام حيوة الحيوان فاختار الامام الرازى انها هى النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها للمركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هى المسماة بالحرارة الغريزية وحكى عن ارسطو انها من جنس الحرارة التى تفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل

٨ اطبقوا على ان اصولها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهى غنية عن البيان لمية وماهية الا انه قد ينبه على بعض الخواص فيقال الحرارة كيفية من شأنها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات والبرودة بالعكس والرطوبة بكيفية تقتضى سهولة الالتصاق والانفصال اوسهولة قبول الاشكال واليبوسة بالعكس والتحقيق ان فى الحرارة تصعيدا والالطف اقبل لذلك فيحدث فى المركب الذى لم يشتد التحام بسائطه تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه جمع المتشاكلات وفى الذى اشتد حركة دورية كما فى الذهب او تصعيدا بالكلية كما فى النوشادر او سيلانا كما فى الرصاص بحسب اختلاف القوابل متن

٢ ما يحدث حرارة اما بشرط ملاقاة البدن كالاغذية والادوية اولا كالشمومات واما الحرارة الغريزية التى بها قوام الحيوة فقيل نارية وقيل سماوية وقيل مخالفة لهما بالحقيقة لاختلاف الاثار حتى انها تدفع الحرارة الغريبة ورد بجواز استناد ذلك الى العوارض متن

بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه يعنى انه اذا امتزجت العناصر و انكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة و بساطة بها يناسب البساطة السماوية ففاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس و بعضهم على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية و الحرارة السماوية لاختصاصها بمقا ومة الحرارة الغريبة ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة لا تدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هى من جهة ان الحرارة الغريبة تحاول التفريق والغريزية افادت من النضج والطبخ مايعسر عنده على الحرارة الغريبة تفريق تلك الاجزاء و بالجملة يجوز ان تكون هى الحرارة السماوية اوالنارية و يستند اثارها المختصة بها الى خصوصية حصولها فى البدن المعتدل و صيرورتها جزأ من المزاج الخاص (قال واورد ٢) المذكور فى كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بمايلامسه وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضى التصاق الجسم ورده ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر فى الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه فهى كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق و يلزمها سهولة الانفصال فهى كيفية بها يستعد الجسم بسهولة الالتصاق بالغير و سهولة الانفصال عنه و لا نسلم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة ولاعبرة بذلك فى الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا فيلزم ان لايكون اسهل التصاقا وكان مراد الامام تأويل كلامهم بماذكروا الا فاعتراض ابن سينا انما هو على مانقله من كلامهم لاعلى تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على مايشعر به كلام المواقف ومبناه على انه لاتعرض فى كلامهم للانفصال اصلا و لا للسهولة فى جانب الالتصاق على ان ماذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأى من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولامانع فرط اللطافة لاعلى رأى الامام واعترض على اعتبار سهولة قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر و الطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان تكون ارطبها و بطلانه ظاهر واجيب بانا لانسلم سهولة قبول الاشكال الغريبة فى النار الصرفة وانما ذلك فيمايشاهد من النار المخالطة للهواء فان قيل اذا اوقد التنور شهرا او شهرين انقلب مافيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها بل ازيد قلنا لواوقد الف سنة فمداخلة الهواء ومخالطة الاجزاء بحالها ومنها انه يوجب كون الهواء رطبا و يبطله اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التشتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو فى الرطب بمعنى ذى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل كلام الامام صريح فى ان الرطوبة اتى هى من المحسوسات انما هى البلة لاما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى و لايحس منه برطوبة ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر فى اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها و بين الصلابة و يلزم كون النار صلبة لكونها يابسة و الجواب ان اللين كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن و يكون للشئ بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولايمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية تقتضى ممانعة من قبول الغمز و يكون للشئ بها بقاء شكل و شدة مقاومة نحو اللاانفصال

٢ على اعتبار الالتصاق انه يوجب كون العسل ارطب من الماء فدفع بان المراد سهولة الالتصاق بل مع سهولة الانفصال وعلى اعتبار سهولة التشكل انه يوجب رطوبة النار وكون اللين هى الرطوبة واجيب بمنع سهولة التشكل فى النار البسيطة و بان اللين كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن مع عسر تفرق الاجزاء وفى كون اللين والصلابة من الملموسات او الاستعدادات تردد متن

فيتغاير ان الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمز ولاقبوله الى الرطوبة واليبوسة فعلى ماذكرنا اللين و الصلابة كيفيتان متضادتان وهل هما من الملموسات او الاستعدادات فيه تردد و بعضهم على ان اللين عبارة عن عدم الصلابة عمامن شانه فبينهما تقابل الملكة والعدم (قال واما مثل البلة ٦) قد يعد من الملموسات البلة وهى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنها فهى الانتقاع والاظهر ان الجفاف عدم ملكة البلة واللزوجة وهى كيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفرق واتصال الامتداد وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل ويقابلها الهشاشة وهى مايقتضى صعوبة التشكل وسهولة التفرق واللطافة قدتقال لرقة القوام كما فى الماء والهواء ولسهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما فى الغدو لسرعة التأثر من الملاقى كما فى الورد و للشفافية كما فى الفلك والكثافة تقابلها بمعانيها والتخدير وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس و الحركة اليه باردا فى مزاجه غليظا فى جوهره فلايستعملها القوى النفسانية و يجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية واللذع وهى كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث فى الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلايحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما الملاسة و الخشونة فالجمهور على انهما من الكيفيات الملموسة وقال الامام بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم فى الوضع بحيث لايكون بعضها ارفع و بعضها اخفض والخشونة عن اختلافها واورد بانه يجوز ان يكون ذلك مبدأهما لا نفسهما (قال المبحث الثانى ٧) قد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة للجسم لمايمنعه من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملموسة و لايقع اشتباه فى تحققه و مغايرته للحركة و للطبيعة لكونه محسوسا يوجد حيث لاحركة كما فى الحجر المسكن فى الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء وينعدم مع بقاء الطبيعة كما فى الجسم الساكن فى حيزه الطبيعى وقد يراد به مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لمايمنعه عن الحركة الى جهة ما وسيجئ بيان تحققه ومغايرته للطبيعة ويبقى الاشتباه فى انه من اى قسم من اقسام الكيف (قال وقد يجعل انواعه ٢) اى انواع الاعتماد ستة بحسب الحركات فى الجهات الست و قد يدعى تضادها مطلقا ان لم يشترط بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط انحصر التضاد فيمابين المتقابلين كالاعتماد الصاعد و الهابط مثلا و فى جعل انواع الاعتماد ستا ضعف من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعى الذى يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط اعنى الميل الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لاتتبدلان اصلا حتى لوانتكس الانسان لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله الى فوق ورأسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذاواجه المغرب صار قدامه خلفا ويمينه شمالا و بالعكس فيتبدل الاعتمادات اى يصير اعتماده الى قدام اعتمادا الى خلف و بالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلايكون انواعا مختلفة وثانيهما ان حصر الجهات فى الست امر عرفى اعتبره العوام من حال الانسان فى ان له رأسا وقدما وظهرا و بطنا ويدين يمينا وشمالا والخواص من حال الجسم فى ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين و اما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد اوغير متناهية اصلا بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لايقول به و بالجملة فالحقيقى من انواع الاعتماد الذى لايلحقه التبدل اصلا اثنان هما الثقل والخفة اعنى الميل الهابط والصاعد وكل منهما مطلق و مضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق

٦ والجفاف و اللزوجة والهشاشة و اللطافة و الكثافة فتنبيه الى الاربع وفى كون الملاسة والخشونة من الكيفيات اختلاف متن

٧ من الملموسات الاعتماد فمن يجعله نفس المدافعة المحسوسة لمايمنع الحركة الى جهة ما لامبدأها متن

٢ ستة بحسب الجهات الا ان الطبيعى منها انما يكون الى فوق او تحت لما انهما الجهتان الحقيقيتان والبواقى اضافية تتبدل فلاتكون انواعا على ان الحصر فى الست عرفى لاحقيقى اذ الجهات متكثرة جدا كاجزاء الجسم اوغير منحصرة اصلا كانقساماته فالطبيعى من الاعتماد الثقل وهى كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم او الى صوب المركز فى اكثر المسافة بينه و بين المحيط من غير ان يبلغه والخفة وهى بالعكس متن

مركز ثقله اعنى النقطة التى يتعادل ما على جوانبها على مركز العالم كما فى الارض و المضاف
كيفية تقتضى حركة الجسم فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه
لايبلغ كما للماء فانه ثقيل بالاضافة الى النار و الهواء دون الارض والخفة المطلقة كيفية تقتضى
حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كما للنار والمضافة كيفية تقتضى
حركة الجسم فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لاتبلغ المحيط
كالهواء (قال وليسا راجعين ٣) ما ذكر من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم
غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة حيث كان الهواء خفيفا مع رطوبة والارض ثقيلة مع يبوستها
هو رأى الجمهور وذهب الجبائى الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما يظهر بالنار
من رطوبة الثقيل كالذهب وترمد الخفيف كالخشب ورد بان غايته ظهور الرطوبة واليبوسة
فى بعض ماهو ثقيل وخفيف من غير دلالة على تحققهما قبل ذلك وسببيتهما وعموم الحكم
وذهب الاستاد ابو اسحق الى ان الجواهر الفردة متجانسة لاتتفاوت فى الثقل والخفة وانما تفاوت
الاجسام فى ذلك عائد الى كثرة الجواهر الفردة فى الثقيل و قلتها فى الخفيف ورد بعد تسليم
التجانس بانه يجوز ان يحدث فى المركب من الاجزاء القليلة صفة الثقل و الكثرة صفة الخفة
لمحض ارادة المختار اوغيرها من الاسباب كسائر الاعراض من الالوان والطعوم وغيرهما وقد يستدل
على بطلان الرأيين بان الزق الواحد يسع من الزئبق اضعاف مايسع من الماء فالزئبق اثقل
من الماء الكثير مع زيادة الماء فى الرطوبة بالاتفاق وتساويهما فى الاجزاء فى الصورة المفروضة
وهى ان يملأ الزق ماء ثم يفرغ فيملأ زئبقا اذ لو كان اجزاء الزئبق اكثر لزم ان يكون فيمابين
اجزاء الماء فرج خلاء بقدر زيادة وزن الزيبق على وزن الماء وان يحس فى زق الماء بالاحياز
الفارغة اضعاف مايحس به من المملوة هذا بعد تسليم وجود الخلاء وعدم انحدار الماء بالطبع
الى الحيز الخالى بناء على ارادة القادر او ان فى الخلاء قوة دافعة ويمكن ان يقال لايحس بها لغاية
الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية (قال ومنع القاضى ٢) اختلف اصحابنا القائلون
بالاعتماد فذهب القاضى الى ان الاعتماد فى كل جسم امر واحد و ربما تتعدد اسماؤها بحسب
الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة و الى السفل ثقلا وليس له بالنسبة الى الجهات الاخر
اسم خاص فمانقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فمعناه جواز ان يعرض لذلك الامر الاعتبارات
المختلفة والاضافة الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متعددة متضادة لايقوم بجسم
اعتمادان بالنسبة الى جهتين و بعضهم الى انها متعددة غير متضادة لان من جذب
حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة السفل و لوجذبه غيره الى جهة السفل
يحس منه اعتمادا الى جهة العلو و لان كلا من المتجاذبين حبلا على التقاوم والتساوى فى القوة
يحس من الحبل اعتمادا الى خلاف جهته والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعنى الثقل والخفة متضادان
لايتصور اجتماعهما فى شئ واحد باعتبار واحد وانه لاتضاد بين الاعتماد الطبيعى وغير الطبيعى كما فى
الحجر الذى يرفع الى فوق فان الرافع يحس مدافعة هابطة والدافع مدافعة صاعدة واما غير الطبيعى
من الاعتماد فقيل المختلفان منه متضادان كالاعتماد يمنة ويسرة لانه مبدأ قريب للحركة فلوجاز
الاعتمادان معا لجاز الحركتان بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر وجود الاثر و يلزم منه جواز كون
الجسم فى آن واحد فى حيزين وانما قيد بالذات لانه لايمتنع حركتان الى جهتين اذا كانت احديهما
بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك الى خلاف الجهة التى تتحرك اليها السفينة
وهذا معنى ماقال الجبائى ان الحركتين الى جهتين متضادتان فكذا الاعتمادان الموجبان لهما
وحينئذ لايرد ماقال الآمدى ان هذا تمثيل بلاجامع كيف والحركة اثر الاعتماد و تضاد الاثار

٣ الى الرطوبة واليبوسة او الى كثرة اجزاء الجسم و قلتها على ما قيل لان الزق يسع من الزئبق اضعاف مايسع من الماء مع زيادته فى الرطوبة وتساويهما فى الاجزاء والا لكان فى الماء فرج خلاء نسبتها الى الاجزاء نسبة وزن الزئبق الى وزن الماء متن

٢ تعدد الاعتمادات حتى زعم ان فى الجسم كيفية واحدة تسمى بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة و بعضهم تضادها لما انها تجتمع كما فى الحجر المتجاذب علوا وسفلا والحبل المتجاذب يمينا وشمالا والحق ان الطبيعيين متضادان وان لاتضاد بين الطبيعى وغيره كما فى الحجر الذى يرفع واما غير الطبيعى فقيل المختلفان منه متضادان لما انه المبدأ القريب للحركة فيلزم من اجتماع الاعتمادين المختلفين اجتماع الحركتين بالذات الى جهتين وهو محال ورد بانه ليس تمام العلة كيف وقد اجتمعا فى الحبل المتجاذب الى الجانبين و قد يقال لامدافعة وانما هو كالساكن الذى يمتنع عن التحرك متن

لايوجب اختلاف المؤثرات فضلا عن تضاده كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج عن الحيز
الطبيعى والسكون بشرط الحصول فيه على ان الفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين
انما امتنع لاستلزامه حصول الجسم فى حالة واحدة فى حيزين ولا كذلك الاعتمادان والجواب
انه ان اريد بالمبدأ القريب تمام العلة فلانم ان الاعتماد كذلك بل لابد من انتفاء المانع وان اريد
الاعم فلانم انه يوجب وجود الاثر على انه لوتم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعى وغير الطبيعى
لجريانه فيه سلمنا لكنه معارض بانهما لوكانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان
الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى
خلاف جهته وقد يقال لابل هو كالساكن الذى يمتنع عن التحرك لامدافعة فيه اصلا (قال والمعتزلة
يسمون الطبيعى من الاعتماد لازما ٣) كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى العلو وغير
الطبيعى مجتلبا كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل قسرا وكاعتمادهما الى باقى الجهات واهم
اختلافات فى باب الاعتماد منها ماقال الجبائى ان فى الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما يشاهد فى الزق
المنفوخ المقسور تحت الماء انه اذا شق خرج الهواء صاعدا و يشق الماء بل لو زال القاسر صعد
الهواء بالزق ومايتعلق به من الثقيل لايقال يجوز ان لايكون ذلك لصعوده اللازم بل لضغط الماء
اياه واخراجه من حيزه بثقل وطأته لانا نقول لولم يكن فى طبعه الصعود والطفو على الماء لما زاده
ثقل وطأة الماء الا استقرارا وثباتا كسائر الاثقال سيما اذا بقى الزق مسدودا وقال ابوهاشم ليس للهواء
اعتماد لازم ولوكان فى طبعه صعود لانفصل عن اجزاء الخشبة التى فى الماء وصعد دون الخشبة اذ لاسبب
عند الجبائى لصعودها وطفوها سوى تخلل اجزائها وتشبث الهواء بها لايقال يجوز ان يفيده
التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال سيما وهو هواء لم يبق على كيفيته المقتضية
للانفصال لانكسار سورتها بالامتزاج لانا نقول الكلام فى الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء
الخشبية لا التى صارت جزء الممتزج كما فى سائر المركبات على مايراه الفلاسفة فالاقرب ان يقال ان
احتباسها فيما بين الاجزاء الخشبية منعها الانفصال واوجب الاستتباع ومنها ماقال الجبائى ان
الاعتماد غير باق لازما كان اومجتلبا وقال ابوهاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما فى الالوان
والطعوم تمسك الجبائى بان الانسان اذا تحامل على حجر هابط و اعتماده المجتلب غير باق فكذا
اللازم لاشتراكهما فى اخص اوصاف النفس اعنى كونه اعتمادا هابطا و بان مالايبقى من الاعراض
كالاصوات وغيرها لافرق فيها بين المقدور وغير المقدور فكذا فى الاعتمادات التى مجتلبها مقدور
ولازمها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص الاوصاف فى الاعتماد الهابط بل الاعتماد
اللازم والثانى بانه تمثيل بلا جامع ومنها ماقال الجبائى ان الاعتماد لايولد حركة ولاسكونا وانما
يولدهما الحركة فان من فتح بابا اورمى حجرا فالم تتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركة
المفتاح اوالحجر يولد سكونه فى المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد ولانه اذا نصب
عمود وادعم بدعامة فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت الدعامة فان العمود يتحرك
الى جهتها و يسقط وان لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف اذ لادلالة على الانحصار فيجوز
ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ماقيل ان حركة الرامى متأخرة عن حركة
الحجر لانه ما لم يندفع عن حيزه امتنع انتقال يد الرامى اليه لاستحالة تداخل الجسمين فى حيز لانه
ان اريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لايوجبه لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذاك
فى زمان واحد كما فى اجزاء الحلقة التى تدور على نفسها بل الامر كذلك والا لزم الانفصال وان
اريد بالذات فالامر بالعكس اذ مالم تتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك
الحجر دون العكس فالاقرب ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد

٣ وغيره مجتلبا واهم الاختلاف فى ان الاعتماد الصاعد للهواء لازم او مجتلب وفى ان اللازم هل هو باق ام لا كالمجتلب وفى انه هل يتولد من الاعتماد حركة وسكون فقيل لا وقيل يتولد منه اشياء من الحركات والسكنات وغيرهما بعضها لذاته بشرط اوغير شرط و بعضها لا لذاته متن

اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليده الحركة على ماسبق من انه السبب القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط كتوليده الاوضاع المختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليده عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده الاصوات بشرط المصاكة وبعضها لا لذاته كتوليده المجاورة المولدة للتأليف وكتوليده تفرق الاتصال المولد للالم (قال والفلاسفة يسمونه ٢) اى الاعتماد ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري والنفساني لان مبدأه وما ينبعث هو عنه ان كان امرا خارجا عن محله فقسري كميل السهم المرمى الى فوق والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني كاعتماد الانسان على غيره والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن فى الجو او اقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزيد ومنهم من سمى المقرون بالقصد والشعور اراديا وجعل النفساني اعم منه ومن احد قسمى الطبيعي اعنى مالايكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم من جعله خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ما سيأتى فى بحث الحركة مع زيادة كلام فى هذا الباب ثم انهم قد ذكروا احكاما تدل على ترددهم فى ان الميل نفس المدافعة المحسوسة اومبدأها القريب الذى يوجد عند كون الحجر صاعدا فى الهواء اوساكنا على الارض فمنها ان الميل الطبيعي لايوجد فى الجسم عند كونه فى حيزه الطبيعي والافاما ان يميل اليه فيلزم طلب حصول الحاصل اوعنه فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع ولايتأتى هذا فى مبدأ الميل اذ ربما يتخلف الاثر عنه لفقد شرط اووجود مانع ومنها ان الميل الطبيعي لايجامع الميل القسري الى جهتين لان امتناع المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضرورى فالحجر المرمى الى فوق لايكون فيه مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شانه ان يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان كما فى الحجر المدفوع الى اسفل فان فيه مدافعة هابطة يقتضيها الحجر اذا خلى وطبعه واخرى احدثها فيه القاسر على حسب قوته وقصده ولهذا يكون حركته حينئذ اسرع مما اذا سقط بنفسه فهبط وتتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر ومنها ما ذكروا فى بيان سبب ان الحجر الذى يتحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا بالطبع ان حركته القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس لان ميله القسري يزداد ضعفا بمصاكات تتصل عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل الطبيعي اعنى مبدأ المدافعة قوة الى ان يتعادلا ثم يأخذ القسري فى الانتقاص والطبيعي فى الغلبة فيأخذ حركته فى الاشتداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بان الحجرين المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا فى الصغر والكبر اختلفت حركاتهما فى السرعة والبطء وليس ذلك الا لكون المقاوم الذى هو الميل الطبيعي اعنى مبدأ المدافعة فى الكبير اكثر منه فى الصغير لان التقدير عدم التفاوت فى الفاعل والقابل الا بذلك واجاب الامام بان الطبيعة قوة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه فيكون فى الكبير اكثر وبزيادة المقاومة اجدر والفلاسفة يزعمون انها امر ثابت ليس مما يشتد ويضعف او يقل ويكثر فى الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه واحد ولا يتبين الحق من ذلك الا بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة ههنا وهم لم يزيدوا على ان الطبيعة قد يقال لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة وقد يقال لما يصدر عنه امر لاتتخلف عنه ولايفتقر الصدور الى علة خارجة عنه كنزول الحجر الى السفل وقد يخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد تسمى كل قوة جسمانية طبيعة وشيء من ذلك لايفيد معرفة حقيقية واما اطلاقها على المزاج اوعلى الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة اوعلى الحرارة الغريزية اوعلى النفس النباتية اونحو ذلك على

٢ الميل ويجعلونه طبيعيا وقسريا ونفسانيا لان مبدأه ان كان من خارج فقسري والا فان كان مع شعور فنفساني والا فطبيعي وبعضهم يخص الشعور بالارادى ويجعل النفساني اعم منه لتناوله ميل النبات الى التبرز والتزيد ويدل على ترددهم فى ان الميل نفس المدافعة اومبدأها ماقالوا ان الطبيعي لايوجد عند كون الجسم فى حيزه والالكان مائلا عنه لا اليه وانه لايجامع القسري عند اختلاف الجهة لامتناع المدافعة الى جهة مع التنحى عنها ويجامع عند اتحادها كما فى الحجر المدفوع الى السفل ولذا كانت حركته اسرع وان الحركة الصاعدة للحجر المرمى الى فوق تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والهابطة بالعكس لان الميل القسري كلما ازداد ضعفا بمصاكات تتصل عليه ازداد الميل الطبيعي قوة حتى غلب القسري فرجع المرمى وان تفاوت حركة الحجرين المختلفين فى الصغر والكبر المرميين بقوة واحدة ليس الا لكون المقاوم الذى هو الميل الطبيعي فى الكبير اكثر متن

مايذكره الاطباء فمختص بالمركبات (قال النوع الثانى المبصرات ٤) ذهبت الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء واللون وان كان الثانى مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطهما مالايعد فى الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات من المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر وسائر الاشكال وكالطول والقصر والصغر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك واما مايتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فبنى على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء فى الوضع واختلافها فيه (قال المبحث الاول ٢) حقايق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولاخفاء فى تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفى الالوان واما ما بينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين انواع متباينة يختص كل منها باثار مختلفة وليست بمتضادة ان اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والافمتضادة (قال والتحقيق ٨) الظاهر من كلام القوم ان انواع اللون هى السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات الملموسة هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك الا ان التحقيق هو ان انواع اللون هى البياضات المخصوصة التى لاتتفاوت افرادها كبياض الثلج مثلا وكذا فى السواد وغيره بل فى كل مايقال بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التى تكون فى افرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلا والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذى لايتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا وانما يقع الاشتباه من جهة ان الانواع قد يكون لجملة جملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة فى تفريق البصر وفى اسم البياض والسوادات المشتركة فى قبض البصر وفى اسم السواد وكالحرارات والبرودات ونحو ذلك فيتوهم ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الاضواء فانه لاينفرد جملة جملة منها بعارض واسم فلايتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا فاللون والضوء قد وقعا فى مرتبة واحدة من المبصرات الا ان اللون جنس الالوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت والضوء توهم نوعية لتقارب انواعه بخلاف اللون وانما توهم ذلك فى جملة جملة من انواعه كالبياض لتقارب انواع البياض وكالسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء بمنزلة البياض مثلا فى انه ليس نوعا لما تحته ولا جنسا بل عارضا ومبنى ذلك على ماتقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك لايكون الا عارضا لامتناع التفاوت فى الماهية وذاتياتها لان الامر الذى به يتحقق التفاوت حيث يوجد فى الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا فى الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت فى الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التى توجد فى نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن مافى القمر ضوأ والا لم يكن تفاوت النورين فى نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لايكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل فى مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للاضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التى توجد فى بياض الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة فى مفهوم البياض لم يكن ما فى العاج من معروضاته والالكان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل فى ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل فى ماهية العارض ولا فى ماهية المعروض الاضعف ولايلزم من عدم دخوله فى مفهوم العارض تساويه فى جميع المعروضات وللقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع

٤ كالالوان والاضواء وقد يبصر بتوسطهما غيرهما بل غير الكيفيات من الاوضاع والمقادير ومايتصل بها وههنا مباحث متن

٢ للون طرفان هما البياض والسواد المتضادان وبينهما وسائط وهى انواع متباينة بل متضادة ان لم تشترط غاية الخلاف متن

٨ ان النوع ليس هو البياض مثلا بل البياضات التى تحته مثل بياض الثلج وبياض العاج ونحو ذلك وكذا سائر الالوان بل جميع المقولات بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات هى الحرارة المخصوصة ومن المبصرات الضوء المخصوص لامطلق الحرارة والضوء نعم قد يكون لجملة جملة من الانواع عارض خاص له اسم خاص كما فى الالوان وقد لايكون كما فى الاضواء ومبنى ذلك على امتناع التفاوت فى الماهية وذاتياتها لان مابه التفاوت ان لم يدخل فيهما فذاك والا فلا اشتراك ونوقض بالعارض واجيب بانه وان لم يدخل فيه فقد دخل فى ماهية المعروض الاشد وفيه نظر وبالجملة فعدم دخول مابه التفاوت فيما فيه التفاوت اما ان يمنع التفاوت فيتم النقض اولا فلا يتم الدليل ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفى التشكيك والاشتداد وبعضهم الى اثباته فى الماهية وذاتياتها حتى جعل الماهية الخطية فى الخط الاطول اكمل وفى الاقصر انقص متن

تفاوت الماهية وذلك انه لما جاز التفاوت فى العارض باعتبار امر خارج عنه داخل فى ماهية
بعض المعروضات فلم لايجوز فى الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل فى هوية بعض الافراد
مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار اوجنسا لها وتكون الخصوصية التى فى نور الشمس امرا خارجا
من حقيقة النور داخلا فى هوية نور الشمس على هذا القياس وتوجيه المنع انالانم ان القدر
الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية فى الكل على السواء وانما يلزم لولم يكن ذلك
زيادة من جنس الماهية واذاتحققت فلاعبرة بكونه داخلا فى ماهية المعروض حتى لوفرضنا
الخصوصية التى فى نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض
وزيادة فيه فان الخصوصية التى فى نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الازيادة نور وبياض
وحرارة ولايمتنع مثل ذلك فى الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد
الذى به التفاوت فى المعنى المشترك الذى فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت
شئ من المفهومات فى افراده سواء كان عارضا لهما اوذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا
لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفى التشكيك
مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت فى الماهية وذاتياتها نظرا الى
عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت فى الماهية الخطية وانها
فى الاطول اكمل وفى الاقصر انقص لان الزيادة التى فى الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا
فى ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عنه المعنى المشترك داخلا
فى ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا فى مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور
لايتم حينئذ فى اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا فى ماهية
بعض انواعه (قال المبحث الثانى ٤) زعم بعضهم انه لاحقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل
من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فى الثلج فانه لاسبب هناك سوى مخالطة
الهواء ونفوذ الضوء فى اجزاء صغار جمدية شفافة وكذا فى زبد الماء والمسحوق من البلور
والزجاج الصافى والسواد يتخيل من عدم غور الضوء فى الجسم لكثافته واندماج اجزائه وباقى
الالوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يسند السواد الى الماء نظرا
الى انه يخرج الهواء فلايكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد
والمحققون على انها كيفيات متحققة لامتخيلة وظهورها فى الصور المذكورة بالاسباب المذكورة
ولاينافى تحققها ولاحدوثها باسباب اخر على ما قال ابن سينا انه لاشك فى ان اختلاط الهواء
بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكننا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه
كما فى البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت
الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما فى الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه
المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل فى غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج فى ماء طبخ
فيه القلى ويبالغ فى تصفيته ثم يخلط الماآن فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير
فى غاية البياض ثم يجف وماذاك بحدوث تفرق فى شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا منحلا
فى الخل ولالتقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حدة ماء القلى بالتفريق
اولى بل ذلك على سبيل الاستحالة وكما فى الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولايبيض بالسحق والتصويل
مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر فظهر ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض فى الثلج
وزبد الماء ومسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك مما لاسبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف بل ادعى
حصوله باسباب اخر بعدما كان لايعلم حصوله الا بهذا السبب على ماقال فى موضع من الشفاء لااعلم

٤ من الناس من زعم انه لاحقيقة للون وانما يتخيل البياض من مخالطة الضوء للاجسام الشفافة كما فى الثلج والزبد ومسحوق البلور والزجاج والسواد من عدم غور الضوء فى الجسم ولهذا ينسب الى الماء حيث يخرج الهواء فلايكمل نفوذ الضوء على ما يشاهد فى الثوب المبلول والبواقى من اختلاف الامرين والحق ان هذا بعض اسباب الحصول على ماقال ابن سينا لانشك فى حدوث البياض بما ذكر لكننا ندعى حدوثه بغيره كما فى البيض المسلوق ولبن العذراء والجص واقتصر بعضهم على نفى البياض لما انه ينسلخ ويقبل محله الالوان بخلاف السواد وضعفه ظاهر متن

هل يحصل البياض بسبب اخر ام لا ولو كان صاحب المواقف فهم وحاشاه عن سوء الفهم من بعض
عبارات الشفاء حيث يقول وفى بيان سبب البياض فى الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على
الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولرؤية لون هو البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة
فنسبه الى السفسطة ومما استدل به فى الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف
امران احدهما اختلاف طرق الانجاه من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة
الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم
السواد فانه يدل على اختلاف ماتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن
البياض الا بمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن فى تركب السواد والبياض الا الاخذ فى
طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو
ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لاينعكس
من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لاينعكس بحكم التجربة ودلالة هذين الوجهين
على ان سبب اختلاف الالوان لايجب ان يكون هو التركب من السواد والبياض اظهر
من دلالته على ان سبب البياض لايجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة
مع ان فى الملازمتين نظرا لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس
السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وقد اقتصر بعضهم على نفى
البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ ويقبل محله الالوان بخلاف السواد ورد بعد
ثبوت الامرين بانه يجوز ان يكون الحقيقى مفارقا والتخيلى لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب
التخيلى لايقال البياض يقبل محله جميع الالوان وكل ما يقبل الشئ فهو عار عنه ضرورة تنافى
القبول والفعل لانا نجيب بمنع الصغرى فانه انما يقبل ماسوى البياض الذى فيه فلايلزم
الاعراؤه عنه وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر
وقد يقال لو كان القابل للشئ واجب العراء عنه لكان ممتنع الاتصاف به وهو باطل وليس بشئ لان
القضية مشروطة فلايلزم الا امتناع الاتصاف مادام قابلا وهو حق (قال وقيل ٢) القائلون بكون
السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقى بالتركيب لما نشاهد
من ان البياض والسواد ان اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوأ كما فى الغمامة
التى تشرق عليها الشمس والدخان الذى يخالطه النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان
اشتدت الغلبة حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد مشرق
حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد اخر حصلت الكراثية واذا انضم اليها بياض
حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خالطها
حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة
والصفرة والخضرة والبواقى بالتركيب بحكم المشاهدة ولايخفى انهما انما يفيدان التركيب المخصوص
يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لايحصل الا من هذا التركيب ولايكون حقيقة مفردة
فلا (قال المبحث الثالث الضوء ٦) غنى عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية
هى كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لايتوقف الابصار بها على الابصار بشئ
آخر تعريف بالاخفى وكان المراد التنبيه على بعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل
بان لايكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر مضى فذاتى كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضى
كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى وهو الذى جعل الشمس ضياء اى ذات ضياء والقمر
نورا اى ذا نور والعرضى ان كان حصوله من مقابلة المضى لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه

٢ الاصل هو البياض والسواد وقيل والحمرة والصفرة والخضرة ايضا والبواقى بالتركيب تعويلا على مشاهدة ذلك فى بعض الصور ولايخفى انها لاتفيد الحكم الكلى متن

٦ ذاتى ان كان من ذات المحل كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضى كما للقمر ويسمى نورا وهو ان حصل من المضى لذاته فاول كضوء مايقابل الشمس والا فثان وثالث وهلم جرا كضوء وجه الارض قبل الطلوع وضوء داخل البيت من الدار وهكذا الى ان ينعدم وهو الظلمة فهى عدم ملكة له لاكيفية وجودية والا لكان مانعا الجالس فى الغار من ابصار الخارج كالعكس للقطع بعدم الفرق فى الحائل بين مايحيط بالرائى او بالمرئى وليست عدما صرفا لتنافى المجعولية المستفادة من قوله تعالى وجعل الظلمات والنور متن

الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضئ لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذى فى الدار من مقابلة هواء الدار المضئ من مقابلة الهواء المقابل للشمس اولهواء اخر يقابلها فهو الضوء الثانى والثالث وهلم جرا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضئ بالذات الى ان ينتهى الضوء بالكلية وينعدم وهو الظلمة اعنى عدم الضوء عما من شانه فهو عدم ملكة للضوء لاكيفية وجودية على ماذهب اليه البعض والالكان مانعا للجالس فى الغار من ابصار من هو فى هواء مضئ خارج الغار كما انه مانع له من ابصار من هو فى الغار وذلك للقطع بعدم الفرق فى الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرأى والمرئى او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئى شرط للرؤية وهو منتف فى الغار لكنه لايتأتى على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لايكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى فانما المنافى للمجعولية هو العدم الصرف (قال وانهم ترددوا ٨) لاخلاف بين المحققين من الحكماء فى اضاءة الهواء وانما الخلاف فى ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف اوما يخالطه من الاجزاء البخارية اوالدخانية ارضحوذلك احتج الاولون بمايشاهد من الهواء المضئ فى افق المشرق وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيأ لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التى فى الجهة المخالفة للشمس اذلامانع سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفهما ظاهر لان الكلام فى الهواء الصرف والاقرب ماذكره الامام وهو ان اضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصفى كان اقل ضوأ وكلما كان اكدر واغلظ فاكثر والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذ تجاوزه اخذ الضوء فى النقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط تمسك الاخرون بانه لوتكيف بالضوء لوجب ان يحس به مضيأ كالجدار واللازم باطل لان الهواء غير مرئى ورد بمنع الملازمة اذ من شرائط الرؤية اللون ولالون للهواء الصرف (قال واما الظل فهو ما يحصل ٦) اى الضوء الحاصل من الهواء المضئ بالمضئ بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يفسر بالضوء المستفاد والمضئ بالغير ولاخفاء فى صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل وفاقا وماذكر فى المواقف من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كما يشاهد فى اختلاف ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها حتى انه ينقسم الى مالانهاية له انقسام الكوة فبنى على ماراه الحكماء من عدم تناهى انقسامات الاجسام والمقادير ومايتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى مالانهاية له ولو بالفرض والوهم وماتقرر من ان المحصور بين حاصرين لايكون الامتناهيا فمعناه بحسب الكمية الاتصالية اوالانفصالية لابحسب قبول الانقسام (قال واذا كان ٤) قد يشاهد للضوء ترقرق وتلألؤ على الجسم حتى كانه شئ يفيض منه ويضطرب مجيئا وذهابا بحيث يكاد يستره فان كان ذاتيا كما للشمس سمى شعاعا وان كان عرضيا كما للمرآة سمى بريقا (قال المبحث الرابع ٣) زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضئ وتتصل بالمستضئ تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضئ فى الانتقال من مكان الى مكان كما يشاهد فى السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء فى المقابل للمضئ والحركة وهم ويدل

٨ فى ان المضئ فى مايشاهد من الهواء هو الهواء الصرف اوما يخالطه من الاجزاء متن

٦ من الهواء المقابل للمضئ بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وتفسيره بالمستفاد من المضئ بالغير ليس بمطرد لتناوله ماهو من مقابلة القمر متن

٤ للضوء ترقرق على الجسم حتى كانه يفيض منه ويكاد يستره يسمى الذاتى شعاعا كما للشمس والعرضى بريقا كما للمرآة متن

٣ لما كان حدوث الضوء فى المستضئ قد يكون من مضئ عال او متحرك اومتوسط بينه وبين المضئ بالذات توهم ان الضوء نفسه يتحرك انحدارا اواتباعا اوانعكاسا فهو اجسام صغار تنفصل من المضئ وتتصل بالمستضئ ويبطله انه لايعقل الحركة بالطبع الى جهات مختلفة ولا الحركة فى لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك ولاكون ماوراء الجسم المحسوس اظهر للباصرة السليمة متن

على بطلان هذا الرأى وجوه الاول انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو والسفل الثانى انه لوكان جسما لامتنع حركته فى لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك التى تحته الثالث انه لوكان جسما ولاخفاء فى انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذى يحيط به الضوء فكان الاكثر ضوأ اشد استتارا والواقع خلافه ولوسلم عدم لزوم الاستتار فلاخفاء فى انه مرئى حائل فى الجملة فيلزم ان يكون الاكثر ضوأ اقل ظهورا واصعب رؤية لا ان يكون اعون على ادراك الباصرة السليمة نعم ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف فى الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة وقد يجاب بان ذلك انما هو شان الاجسام الكثيفة لاالشفافة واما هذا النوع من الاجسام فاحاطته بالمرئى شرط للرؤية (قال المبحث الخامس ٢) الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ماراه بعض الحكماء وانه شرط لرؤية اللون لالوجوده على ماراه ابن سينا ولاتمسك لهما يعتد به فيما ادعيا كيف وانه قريب من انكار الضروريات وماذكره الامام الرازى من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلوكان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف السبق فممنوع اوالمعية فغير محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما فى البلور المرئى بالليل (قال النوع الثالث ٩) من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهى الاصوات والحروف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الافيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث فى الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذى هو امساس عنيف والقلع الذى هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما فى قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة مشبهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج اونفس القرع والقلع على ماتوهمه بعضهم بناء على اشتباه الشئ بسببه القريب اوالبعيد لان التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعا بل ربما يدرك الاول باللمس والاخران بالبصر وقد يتوهم انه لاوجود للصوت فى الخارج وانما يحدث فى الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بانه لو لم يوجد الا فى الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لاوجود له فى مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين اواليسار ومن مكان قريب او بعيد لايقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجئ منها ويميز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا فى الجهة والمسافة لانا نقول لوصح الاول لما ادركت الجهة التى على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجئ الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لايصل الى اليسرى الابعد الانعطاف عن اليمين ولوصح الثانى لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوى والقريب الضعيف وظن فى الصوتين المتساويين فى القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان فى القرب والبعد وليس كذلك وانهم ترددوا فى مقام آخر وهو انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد فانه لولم يقع الاحساس به الا من حيث انه

٢ الضوء مغاير للون فى الحقيقة وشرط له فى صحة الرؤية اما الاول فبشهادة الحس وتضاد الالوان دون الاضواء وافتراقهما فى الوجود كما فى الاسود اللامضئ والبلور المرئى فى الليل ضوءه دون لونه واما الثانى فلانه لايرى فى الظلمة عند تحقق الشرائط مع القطع بوجوده وذهب بعضهم الى ان الضوء ظهور اللون فالظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط هو الظل ويختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرف ولاتمسك لهم يعتد به وذهب ابن سينا الى ان الضوء شرط وجود اللون لان عدم رؤيته فى الظلمة انما هو لعدمه لالكون الهواء المظلم عائقا عن الابصار بدليل ان الجالس فى الغار يبصر الخارج حول النار ورد بانه لانتفاء شرط الرؤية وهو الضوء المحيط بالمرئى وقال الامام الرازى قبول الضوء مشروط بوجود اللون فاشتراطه بوجود الضوء دور وهو ضعيف لانه دور معية متن

٩ المسموعات وفيه بحثان البحث الاول الصوت عندنا محض خلق الله تعالى كسائر الحوادث وعند الفلاسفة كيفية تحدث فى الهواء بالتموج المعلول للقرع او القلع لانفس التموج او القرع والقلع على ما ظن لانها ليست مسموعة ويدل على وجوده فى الخارج وتعلق الاحساس به هناك ايضا ادراك جهته والتميز بين قريبه وبعيده وليس ذلك لمجئ الهواء القارع من تلك الجهة او لقوة القرع القريب وضعف البعيد والا لما ادرك كونه من الجانب المخالف للاذن السامعة ولما ميز بين القوى البعيد والضعيف القريب متن

فى الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذى هو مبدأ حدوث الصوت او وسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا و بين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم يعرف جهته و لا قربه او بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث انتهى اليه لا من حيث انه فى اول المسافة لم يميز بين وروده من اليمين او اليسار و من القريب او البعيد فظهر ان فى معرفة جهة الصوت و حده من القرب و البعد دلالة على مطلوبه بين من جهة انها تدل على ان القائم بالهواء الخارج من الصماخ ايضا مسموع وذلك يدل على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام ان التميز بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات لما كان حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هى ولا يمكننا ان ندركها حيث هى الا وهى موجودة خارج الصماخ وما اورد من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلا فى تلك الجهة مدركا له بل مدركه الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث هو فى تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يوجب ادراك الجهة ليس بشئ لانهم لا يجعلون كون الصوت فى تلك الجهة مدركا بالسمع الا بمعنى انا نعرف بسماع الصوت فى تلك الجهة انه هناك كما نعرف بذوق الحلاوة او شم الرائحة من هذا الجسم انهما منه وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات واما السبب فى ذلك فحاصل ما ذكروا فيه انا بعد ما ادركنا الصوت عند الصماخ نتتبعه بتأمل ما فيتأدى ادراكنا من الذى يصل الينا الى ما قبله فاقبله من جهة مبدأ وروده فان كان بقى منه شئ متأديا ادركناه الى حيث ينقطع و يفنى وح يدرك الوارد ومورده وما بقى منه موجودا وجهته و بعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها ولذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى لو لم يبق فى المسافة اثر ينتهى بنا الى المبدأ لم يعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى (قال ويدل على كون ادراكه بوصول الهواء ٣) رأى الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت فى موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاور فالمجاور فى جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت و ضعفه ولا يسمعه الا المسامع التى تقع فى تلك المسافة و يصل اليها ذلك الهواء وتمسكوا بوجوه الاول ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثانى ان من وضع طرف انبوبة فى فمه و طرفها الآخر فى صماخ انسان وتكلم منها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى اصمختهم الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب الفأس على الخشبة مثلا ويتأخر سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا و بعدا فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب الفاس بسبب آخر فلا يدل على توقف السماع على وصول هواء حامل للصوت والحق ان هذه امارات ربما تفيد اليقين الحدسى للناظر وان لم يقم حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء الحامل بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لان الواصل لا يكون الا فى الصماخ والجواب ما سبق من ان المدرك الموقوف ادراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل فقط كما فى اللمس بل البعيد ايضا كما فى الابصار الثانى انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها والجواب ان ذلك انما يكون عند امكان الوصول فى الجملة وان لم يكن على وجهه ولذا لا يخلو عن تشويش السماع الثالث انا نسمع صوت من يحول بيننا و بينه جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء فى المنافذ من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذى

٣ الحامل له الى الصماخ انه يميل مع الرياح وان من تكلم فى طرف انبوبة طرفها الآخر على اذن واحد من القوم ينفرد هو بسماعه وانه يتأخر بحسب الزمان عن مشاهدة سببه كضرب الفأس من بعيد وامثال هذه امارات لا يستبعد افادتها اليقين الحدسى وان لم تقم حجة على الغير الا انه استبعد قيام امثال تلك الكيفية بجميع اجزاء الهواء وبقاؤها على هيئاتها مع هبوب الرياح والنفوذ فى المنافذ من صلب الاجسام لم يكن بعيدا و كذا رجوعه عن مصادمة الجسم الاملس على ما زعموا فى الصدى سواء جعل الواصل نفس الهواء الراجع او آخر متكيفا بكيفية على ما هو الظاهر متن

هو اضعف واسرع زوالا من الرقم على الماء وقد صار مثلا فى عدم البقاء واجيب بانه اذا لم يكن للحائل منافذ اصلا ولا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا نسلم السماع الا يرى انه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع اضعف واما بقاء الشكل فان اريد به حقيقة الشكل الذى يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية المسببة عنه المسماة بالصوت والحرف فلا استحالة بل لا استبعاد فى بقائه مع النفوذ فى المضايق والحق ان قيام تلك الكيفية المخصوصة الغير القارة لكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ان كل من فى تلك المسافة يسمعها وبقاء اجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ فى منافذ الاجسام الصلبة مستبعد جدا وابعد منه حديث الصدى وهو ان الهواء اذا تموج وقاومه جسم املس كجبل او جدار بحيث يرد ذلك المتموج الى خلف على هيئته كما فى الكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها حدث من ذلك صوت هو الصدى وترددوا فى ان حدوثه من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته او من تموج هواء آخر بيننا و بين المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه وكيف ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التى لا استقرار لها مع مصادمة الجسم الصلب ثم رجوعه على هيئته واحداثه وكيفيته فيما يجاوره وزواله بمجرد الوصول الى الصماخ من المستبعدات التى تكاد تلحق بالمحالات (قال المبحث الثانى قد تعرض للصوت كيفية بها ٣) يتميز عن صوت آخر يماثله فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع والحرف هى تلك الكيفية العارضة فى عبارة ابن سينا وذلك الصوت المعروض فى عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض فى عبارة البعض وكانه اشبه بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل اى الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا فى المسموع لكن فى صوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا فى المسموع لانها ليست بمسموعة الا ان فى كونها من الكيفيات نظرا فالاولى انه احتراز عن مثل الغنة والبحوحة بقى النظر فى دلالة قولنا تميزا فى المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا وفى ان الحدة والثقل من المسموعات بخلاف الغنة والبحوحة والحق ان معنى التميز فى المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز فى نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس وما وقع فى الطوالع من ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن البعض فى الثقل والخفة كلام لا يعقل له معنى وكانه جعل قوله فى الثقل متعلقا بمحذوف اى عن البعض المماثل له فى الثقل واراد بالخفة الحدة وترك قيد التميز فى المسموع لشهرته وكفى بهذا اختلالا والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالاخفى وكان المقصود مزيد تفصيل للماهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خصوصياتها (قال وينقسم الى صامت ومصوت ٢) الحركات الثلث تعد عندهم فى الحروف وتسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعنى الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة وهى المسماة فى العربية بحروف المد لانها كانها مدات للحركات وما سوى المصوتة تسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذ لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة فى الحرف الصامت من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف فى امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف فى ان ذلك بسكونه حتى يمتنع

٣ يمتاز عما يماثله فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع وهو الحرف متن

٢ مقصور هى الحركات وممدود هى المدات ومعنى الحركة ههنا الكيفية الحاصلة من امالة مخرج الحرف الى مخرج احدى المدات فالى الواو ضمة والى الالف فتحة والى الياء كسرة وامتناع الابتداء بالمصوت اماته لا لسكونه للقطع بامكان الابتداء بالساكن وان لم يجز استعماله فى بعض اللغات كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصامت لا لقصور فى الآلة وينقسم ايضا الى آنى كالطاء وزمانى كالفاء متن

الابتداء بالساكن الصامت ايضا اولذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلايتصور الاحيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا فى لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصوامت الافى الوقف مثل زيد وعمرو واذا كان الصامت الاول حرف لين والثانى مدغما نحو خويصة فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لايدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور فى الآلة والاستدلال على الامكان بان المصوت ايما كان مشروط بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به فى بعض المواضع كالابتداء لزم الدور ليس بشئ لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت فى الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولا استحالة فيه قوله وينقسم اى الحرف باعتبار اخر الى آنى وزمانى لانه ان امكن تمديده كالفاء فزمانى وان لم يمكن كالطاء فآنى وهو مما يوجد فى اول زمان ارسال النفس كما فى طلع اوفى آخر زمان حبسه كما فى غلط ومايقع فى وسط الكلمة مثل بطل يحتمل الامرين وعروض الآنى للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآنى مايشبه كالحاء والخاء ونحوهما مما لايمكن تمديده لكن تجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولايشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا (قال والى متماثل ٢) يريد ان الحروف التسعة والعشرين الواقعة فى لغة العرب وماسواها مما يقع فى بعض اللغات انواع مختلفة الماهية وقد يختلف افراد كل منها بعوارض مشخصة كالياء الساكنة التى يتلفظ بها زيد الآن او فى وقت آخر او يتلفظ بها عمرو او غير مشخصة كالياء الساكنة او المتحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة فمع قطع النظر عن اللافظ تكون افراد النوع الواحد اما متحدة فى السكون والحركة كالياءين الساكنتين او المتحركتين بالفتحة او الضمة او الكسرة واما مختلفة كالياء الساكنة والمتحركة والمفتوحة والمضمومة وهذا هو المعنى بالتماثل والاختلاف بحسب العارض وبهذا يندفع مايقال انه ان اريد بالتماثل الاتحاد فى الحقيقة على ماهو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقابلا للمتماثل وان اريد الاتحاد فى العارض ايضا كانت الياآن الساكنتان من قبيل المختلفة ضرورة انه لايتصور التعدد بدون اختلاف ولو بعارض (قال والصامت مع المصوت ٦) قد اشتبه على بعض المتأخرين معنى المقطع مع اشتهاره فيمابين القوم فاوردنا فى ذلك ماصرح به الفارابى وابن سينا والامام وغيرهم وهو ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ل بالفتح او الضمة او الكسر ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولى وقد يقال المقطع الممدود لمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطع الممدود فى الوزن فان قيل لاحاجة الى هذا التفصيل فان المقطع الممدود ليس الا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لا او صامتا مثل هل ولهذا يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده والاول المقصور والثانى الممدود قلنا المقطع الممدود بالاعتبار الثانى صامتان هما الهاء واللام فى هل بينهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء وبالاعتبار الاول مجرد صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على ماراه اهل العربية من ان لا لام والف بينهما فتحة وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور مندرجا فى الممدود جزأ منه وهذا مايقال ان الحركات ابعاض حروف المد فلايكون لا الا صامتا مع مصوت ممدود (قال ويتألف من الحرف الكلام ٣) ويفسر بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة ويحترز بالمسموعة عن المكتوبة والمخيلة وبالمتميزة عن اصوات الطيور والكلام ينقسم الى المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام

٢ كالياءين الساكنين ومختلف بالذات كالباء والتاء او بالعرض كياءين متحرك وساكن او مضموم ومفتوح متن

٦ المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ل ومع الممدود مقطعا ممدودا مثل لا وقد يقال لمقطع مقصور مع ساكن بعده مثل هل فهو صامتان بينهما مصوت مقصور بخلاف لا فانه صامت ومصوت ممدود فقط ليس بينهما مصوت مقصور على ما هو اعتبار العربية وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمقصور فهو مندرج فيه جزء منه متن

٣ المنقسم الى المفرد والمركب باقسامهما ويسمى اللفظ ايضا وقد يخص الكلام بمايفيد ولو كان مقطعا مثل ق وق واللفظ بمايتألف من المقاطع وبهذا يقع فى مقابلة الحرف والمقطع حيث يقال اجزاء المركب الفاظ اوحروف اومقاطع متن

الذى يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحروف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالته على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قائم وليت زيدا قائم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل ق او ممدودا مثل فى وقو او مركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بمايتألف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع ولذا يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين ويا ذا من مقطعين ويا زيد من مقطع ولفظ درى فى امر المخاطبة من مقطع وحرف وارضى واخشوا من لفظ وحرف ويشكل بمثل فى وقو فان كلا منهما مقطع ممدود فقط الا ان يقال انه من حرفين صامت ومصوت واما مثل ق فمن مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعنى انت وهذا بخلاف فى وقو فان كلا من الياء والواو اسم ولامستتر هناك (قال وزعم الفارابى ٣) ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار هو العدد وغير قار هو القول واحتج بانه ذو جزء يتقدر بجزئه وكل ماهو كذلك فهو كم وفاقا بيان الصغرى ان اجزاء الاقاويل مقاطع مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب بان يردف من مقصور بممدود مثل على او بالعكس مثل كان ثم تركب هذه المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر ماتقدر به الالفاظ هى المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكلها ماذكر فيه المقصور اولا ثم اردف بالممدود والقول ربما يتقدر بواحد منها وربما يحتاج الى ان يقدر باثنين او اكثر كسائر المقادير فان منها مايقدره ذراع فستعرفه ومنها مايحتاج الى ذراعين واكثر واجيب بمنع الكبرى وانما ذلك اذا كان التقدر لذاته وههنا انما عرض للقول خاصية الكم من جهة الكثرة التى فيه كما ان الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل (قال النوع الرابع المذوقات ٢) المشهور ان اصول الطعوم اى بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال ثلثة للفاعل هى الحرارة والبرودة والاعتدال بينهما فى احوال ثلث للقابل هى اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان انية ماذكر من التأثيرات ولميتها مذكور فى المطولات ثم يتركب من التسعة طعوم لاتحصى مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وامتزاج شئ من الكيفيات اللمسية بها بحيث لاتتميز فى الحس وهذه المركبات قد يكون لها اسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض كما فى الحضض بضم الضاد الاول نوع من الدواء هو عصارة شجرة تسمى فيلزهرج وكالزعوقة للمركب من المرارة والملوحة كما فى السبخة وقد لايكون كالحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة فى الهندبا والمرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان والفرق بين القبض والعفوصة ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه والتفاهة المعدودة فى الطعوم هى مثل مافى اللحم والخبز وقد يقال التفه لما لاطعم له اصلا كالبسائط ولما لا يحس بطعمه لانه لايتحلل منه شئ يخالط الرطوبة اللعابية الا بالحيلة كالحديد وماقيل ان هذا هو الذى يعد فى الطعوم يبطله ماقالوا ان طعم الهندبا مركب من المرارة والتفاهة لا مرارة محضة (قال النوع الخامس المشمومات ٧) وليس فيها محل بحث واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف اعنى المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الاسماء لها فهى بحسب اللغة متفاوتة فى الوقوع على الكيفية او على المحل او عليهما جميعا وفى كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الادراك كالابصار والسماع او لما يفضى اليه كالبواقى ومن ههنا يقال ابصرت الورد وحمرته وسمعت الصوت لاصوته ولمست الحرير لالينه وذقت الطعام وحلاوته وشممت العنبر ورائحته (قال القسم الثانى ٤) اى من الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات

٣ ان اللفظ من قبيل الكم وهو مايمكن ان يقدر جميعه بجزء منه اذ كل لفظ مقدر بمقطع مقصورا وممدودا وبماتركب منهما ورد بانه بالعرض كالجسم متن

٢ وهى الطعوم واصولها تسعة لان الحار يفعل فى اللطيف حرافة وفى الكثيف مرارة وفى المعتدل ملوحة والبارد فى اللطيف حموضة وفى الكثيف عفوصة وفى المعتدل قبضا والمعتدل فى اللطيف دسومة وفى الكثيف حلاوة وفى المعتدل تفاهة ثم يتركب منها انواع لاتحصى متن

٧ وهى الروائح ولا اسماء لانواعها الامن جهة الملايمة والمنافرة كرائحة طيبة ومنتنة اوالمجاورة كرائحة حلوة اوالاضافة كرائحة المسك متن

٤ الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية وهى مع الرسوخ تسمى ملكة وبدونه حالا متن

والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب تعالى وغيره على ان القائلين بثبوت صفة الحيوة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والا فحالا فالتمايز بينهما قد لا يكون الا بعارض بان تكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومثل ذلك وان كان سبق الى الوهم ويقع فى بعض العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة (قال فمنها الحيوة ٦) سيجئ معنى الحيوة فى حق الله تعالى واما حيوة الحى من الاجسام فقد اختلفت العبارات فى تفسيرها لا من جهة اختلاف فى حقيقتها بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم والاثار فقيل هى صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقيد الاخير للتحقيق على ما هو رأى البعض لا للاحتراز وقيل قوة هى مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اى المدركة والمحركة على ما سيجئ تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثانى صنفيا والثالث شخصيا ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق يذكر فى بحث المزاج فاذا حصل فى المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعثت عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغايرا لقوة الغاذية لوجودها فى النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية فى النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة فى العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفى العضو الذابل من غير اغتذاء واعترض الامام بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل بمعنى انا نريد ان القوة التى تصدر عنها بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التى يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هى هى بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان فى العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدأ جميع تلك الاثار قوة واحدة هى الحيوة وقد يعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان (قال وعندنا لا يشترط ٣) ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيوانى للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى فى البسائط بل فى الجزء الذى لا يتجزأ والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة والروح الحيوانى جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن فى عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة

٦ وهى فى الشاهد قوة تقتضى الحس والحركة اى تكون مبدأ لقوة الحس والحركة وهذا معنى قولهم قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى اى القوى الحيوانية فتكون غير قوة الحس والحركة لتغاير المبدأ وذى المبدأ وغير قوة التغذية لوجودها فى النبات مع عدم الحيوة ولهذا كان فى العضو المفلوج او الذابل الحيوة بآثارها من غير حس وحركة واغتذاء متن

٣ اعتدال المزاج ووجود البنية والروح الحيوانى للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى فى الجزء وخالفت الفلاسفة والمعتزلة تعويلا على ما يشاهد من زوالها بانتقاض البنية وفقد الاعتدال والروح ومنا من استدل على عدم الاشتراط بانها لو اشترط فاما ان يقوم بالجزئين حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح فالاشتراط من الجانبين دور ومن جانب واحد ترجح بلا مرجح ورد بانه قائم بالمجموع على ما سبق ولو سلم فدور معية ولو سلم فعدم المرجح ثم غايته عدم الاطلاع عليه متن

وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى وبعدم سريان الروح فى العضو لسدة اوشدة ربط يمنع نفوذه ورد بان غايته الدوران وهو لا يقتضى الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان يقوم بكل جزء حيوة وحينئذ اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور اولا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحى هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذى هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس لمرجح يوجد فى الخارج وان لم يطلع عليه لا يقال فحينئذ تكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت فى الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذى به يتحقق البنية (قال واما الموت ٢) فزوال الحيوة ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ما قيل انه عدم الحيوة عما من شانه اى عما يكون من امره وصفته الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة الحيوة كما فى العمى الطارى بعد البصر لا كمطلق العمى ولا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل هو كيفية تضاد الحيوة فيكون وجوديا وعلى هذا ينبغى ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير حرج واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبنى على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا ويجاب بان المراد بالخلق فى الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى جميعا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير فى الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف فى دفع الاحتجاج (قال ومنها ٤) اى من الكيفيات النفسانية الادراك وقد سبق نبذ من الكلام فيه والذى استقر عليه رأى المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشئ حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورته المنتزعة او الحاصلة ابتداء المرتسمة فى العقل الذى هو المدرك او آلته التى بها الادراك وهذا معنى ما قال فى الاشارات ادراك الشئ هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها بنفسها او بمثالها سواء كان المثال منتزعا من امر خارج او متحصلا ابتداء وسواء كان منطبعا فى ذات المدرك او فى آلته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور وفى قوله يشاهدها ما به يدرك تنبيه على انقسام الادراك الى ما يكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة فى ذات المدرك والى ما يكون بالة فيكون فى محل الحس كما فى الابصار بحصول الصورة فى الرطوبة الجليدية او فى المجاور كادراك الحس المشترك بحصول الصورة الخيالية فى محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو معناها اللغوى لا الابصار وادراك عين الشئ الخارجى على ما هو المتعارف ليلزم فساد التفسير نعم تضمنت العبارة فى جانب الادراك العقلى تكرارا بحسب اللفظ كانه قيل هو حضور عند المدرك حال الحضور عنده لان ما به الادراك العقلى هو ذات المدرك وفى جانب الادراك الحسى تكرارا

٢ فزوال الحيوة اى عدمها عما اتصف بها او كيفية تضادها وكان هذا مراد من قال انه فعل من الله تعالى او من الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير حرج احترازا عن القتل على ان الفعل بمعنى الاثر اذ التأثير اماتة فعلى الاول معنى خلقه تقديره او خلق اسبابه متن

٤ الادراك وبيانه فى مباحث المبحث الاول لا خفاء انا اذا ادركنا شيئا كان له تميز وظهور عند العقل وليس ذلك بوجوده العينى اذ كثير اما يدرك ولا وجود او يوجد ولا ادراك بل بوجوده العقلى وهو المعنى بالصورة فحقيقة ادراك الشئ حضوره عند العقل متن

بحسب المعنى حتى كان هناك حضوران احدهما عند المدرك والاخر عند الآلة وليس كذلك
بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه
يحصل لنا حال لم تكن وتكاد تشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وما
ذاك الا تميزا وظهورا لذلك الشئ عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اذ كثيرا ما ندرك
مالا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشئ في الخارج ولا يدركه
العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشئ بحيث
لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها
ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك الشئ سواه والاعتراض بان الادراك صفة
المدرك والحصول ونحوه صفة الصورة مما لا يلتفت اليه عند المحققين سواء جعلنا الادراك
مصدرا بمعنى الفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك
دور فجوابه ان المراد به الشئ الذي يقال له المدرك وما به الادراك وان لم تعرف حقيقة هذا
الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك
الواضح عند العقل (قال اما بحقيقته ٧) اشارة الى ما ذكروا من ان الشئ المدرك اما ان لا يكون
خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا وحينئذ فاما ان يكون ماديا
او غير مادي فالاول تكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج فيكون
ادراكه دائما والثاني تكون صورة منتزعة عنه والثالث تكون صورة متحصلة في العقل غير
مفتقرة الى الانتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات
او لما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات واعترض على الاول بوجوه احدها انه يقتضي
ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من
الصفات مما لا نطلع على اينيتها وماهيتها الا بعد النظر والتأمل وانما الكلام في ماهية النفس
ولا يجوز ان يكون هذا ذهولا عن العلم بالعلم لانه ايضا مما يلزم دوامه سيما وهم يقولون ان علمنا
بذاتنا نفس ذاتنا وثانيها ان حصول الشئ للشئ وحضوره عنده يقتضي تغاير الشيئين ضرورة
فيمتنع علم الشئ بنفسه وثالثها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها
بذلك وهلم جرا لا الى نهاية فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول بمنع مقدمات
بطلان اللازم وهو مكابرة وعن الاخيرين بان التغاير الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية
تنقطع بانقطاع الاعتبار وحاصله ان ليس هناك الا شئ واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس
بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر شاهدا يكون عالما ومن حيث يعتبر مشهودا يكون معلوما
ومن حيث يعتبر شهودا يكون علما ومرجعه الى ان وجود الشئ عين حصوله وحضوره لا يزيد عليه
بحسب الخارج (قال ولما بين صورة الشئ ٢) اشارة الى دفع اعتراضات للامام وغيره
منها ان العلم لو كان حصول الصورة المساوية التي ربما تسمى ماهية الشئ لزم من تصور
الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده
يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوابه ان الحار ما قام به هوية
الحرارة لا صورته وماهيته وكذا جميع الصفات وفرق ما بينهما ظاهر فان الهوية جزئية
محفوفة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لا تلحقها الاحكام ولا يترتب
عليها الآثار وهذا لا ينافي مساواتها للهوية بمعنى انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها ثم
الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة فكذا على الموجود العيني وبهذا الاعتبار يقال
تارة ان المعقول من السماء مساو لماهيتها وتارة انه نفس ماهيتها فضلا عن المساواة وجواب

٧ كادراك النفس ذاتها وصفاتها
فيكون التغاير اعتباريا وهو كاف
كالمعالج يعالج نفسه ومثله العلم بالعلم
فلا يلزم وجود ما لا يتناهى واما بصورته
المنتزعة كما في الماديات او غير المنتزعة
كما في المجردات والمعدومات متن

٢ وهويته من التغاير لم يلزم اتصاف
المدرك بما يدركه من السواد والحرارة
والاستدارة ونحو ذلك على ان حصول
الصورة للنفس ليس كحصول العرض
للجوهر ولهذا لا يلزم من ادراك المعاني
العقلية ايضا كالايمان والكفر والجود
والبخل اتصاف النفس بها وانما
الكلام في عكسه فكيف في مثل
حصول السواد والبياض للجسم ثم
لا يقدح في ذلك ان المبصر هو هذا
السواد لا شبحه والمتعقل هو الانسان
لا صورته وانكم تجعلون الادراك للنفس
او للحس المشترك مع ان الحصول في
الجليدية مثلا وانه ربما يتحقق الحصول
فيها مع عدم الادراك لعدم التفات
النفس ثم الصور العلمية وان كانت
من حيث حصولها في العقل عرضا
لم تناف كون الماهية المعقولة
جوهرا بمعنى انها اذا وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع كما انها
يكون جزئيا لقيامها بالنفس الجزئية
وكليا من حيث انتسابها الى الافراد
ونسبة الحصول الى الصورة في العقل
نسبة الوجود الى الماهية في الخارج
فلا زيادة الا باعتبار العقل ومن ههنا
قد يجعل العلم نفس الصورة فهي
من حيث ان الحصول نفسها علم
وعرض موجود في الاعيان كسائر
صفات النفس ومن حيث انه زائد
عليها مفهوم ولا تحقق له الا ٤

آخر وهو ان حصول الشئ للشئ يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد
للجسم وبالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما
للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف انما هو في حصول
العرض بمحله ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس وهو معلوم لنا بالوجدان ومتحقق
كونه حصولا لنا وان لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا وعلما وشعورا او احاطة بكنه
الشئ او ما يجري مجرى هذه العبارات وبهذا اعني لكون الحصول الادراكي مغايرا لحصول
العرض للمحل المستلزم للاتصاف لا يلزم من ادراك المعاني التي تكون من صفات النفس كالايمان
والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانتفاء الحصول الاتصافي فكيف
يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام
في ان الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على
ما زعموا ثم انهم لم يبينوا ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول الاتصافي كاف في الادراك النفسي
صفاتها او على انه مستلزم للحصول الادراكي والحق ان الكل بوجود غير متأصل هو الصورة
وما ذكروا من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذي الصورة
ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة والهوية وبان التماثل المانع
من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فبطريق الحصول الاتصافي وبالجملة اذا كان
الحصول الادراكي غير الحصول الاتصافي ولم يتحقق كون الحصول الاتصافي لما من شانه الادراك
مستلزما للادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شانه الادراك كحصول السواد للحجر اولى فلا يرد
ما ذكر الامام من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الذي له الحصول وكان
الجسم الحار مدركا للحرارة ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو الموجود العيني
كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فالقول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون
سفسطة والجواب انه لا نزاع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حصول
صورة منه ومثال عند المدرك بحصولها فيه او في آلته ومنها انكم تجعلون المدرك للمحسوسات
هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل في الخيال او غيره من الآلات
كالرطوبة الجليدية للمبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول والجواب
انا لا نجعل ادراك المحسوسات هو الحصول في الآلة بل الحصول عند المدرك للحصول في الآلة
فلا يلزم ما ذكر وبهذا يندفع اعتراض آخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند الحس على ما هو المراد
بالمشاهدة كافيا في الادراك لكان الحاضر الذي لا تلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك
ومنها ان الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للموجود العيني الذي ربما يكون
جوهرا بل نفس ماهيته وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة
وايضا جعلتموها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضروري وايضا
تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع
هو كون الشئ الواحد باعتبار واحد جوهرا وعرضا او كليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار
فلا فان كون الصورة العقلية عرضا من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي
هو النفس لا ينافي كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وانما المستحيل كون الشئ جوهرا وعرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت في موضوع ولا في موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافي
كليتها من حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل من كل منها عند التجريد
من العوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود

٤ الاذهان واما المعلوم فهو ما له الصورة
لا نفسها الا ان يستأنف لها تعقل
ويلحقها احكام هي المعقولات
الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل
الكلية من عوارض المعلوم حقيقة
متن

الى الماهية فى الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق فى الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق فى العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق آخر وانما الزيادة بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لاارتياب فى ان العلم عرض موجود فى الخارج لمعنى حصوله فى النفس حصولا متأصلا موجبا للاتصاف كسائر صفات النفس والصورة ليست كذلك اذ لاحصول لها الا فى النفس وحصولها فيها ليس حصولا اتصافيا مثل حصول العرض فى المحل على ماسبق قلنا لاكلام فى قوة هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات الموردة على كون الادراك صورة وغاية مايمكن ان يقال ان الصورة قد تؤخذ من حيث ان الحصول نفسها فتكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متأصلا اتصافيا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وقد تؤخذ من حيث ان الحصول غيرها فيكون صورة وماهية للوجود العينى الذى ربما يكون من الجواهر فلا تتصف النفس بها ولا هى تحصل النفس حصولا متأصلا وهى بهذا الاعتبار مفهوم لاتحقق له الا فى الذهن واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ماله صورة فى العقل لانفس الصورة نعم قد يستأ نف انها تعقل وتلحقها احكام وعوارض لايحاذى بها امر فى الخارج هى المسماة بالمعقولات الثانية و بهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم كما يجعل من عوارض المفهوم واما المعلوم الذى هو ماله الصورة اعنى الموجود العينى فلا يتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه فى العقل كلى وذكر فى المواقف عن الحكماء ان الموجود فى الذهن هو العلم و المعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه فى العقل المجردة عن المشخصات كلية او ان المعلوم بها كلى ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم هى الصورة الذهنية او يجعل الامور المتصورة ارتساما فى غير العقل والا لكان للمعلوم حصول فى الخارج فيكون جزئيا الاكليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا لقوله بهما معنى (قال والمتكلمون ٩) يعنى ان من لم يقل بالوجود الذهنى وحصول الصورة جعل العلم اما مجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة فالصفة العلم والاضافة العالمية واثبت القاضى وراء العلم والعالمية اضافة اما لاحدهما فيكون هناك ثلثة امورا ولكل منهما فتكون اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشئ نفس ذاته فان التعلق لايتصور الابين شيئين اجيب بان التغاير الاعتبارى كاف على مامر فى حصول الشئ للشئ نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات ككثير من الاشكال الهندسية والممتنعات كالمفروضات التى يبين بها الخلف فانه لاتحقق لها فى الخارج واذا لم تحقق فى الذهن ايضا لم تتصور الاضافة بينهما و بين العالم ومايقال من امكان تحققها قائمة بانفسها على ماهو رأى افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا فضرورى البطلان فى الممتنعات لايقال غاية مافى الباب اثبات الصورة الذهنية فى العلم بالمعدومات قلنا الادراك معنى واحد لايختلف الابالاضافة الى المدرك والمدرك فان علم انه غير نفس الاضافة فى موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون لذى الصورة لاللعدم المحض فاما ان تكون فى الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او فى الذهن فيكون فيه من المعدوم امر هو الصورة وامر آخر له الصورة و هو باطل لم يقل به احد قلنا ليس فى الذهن الا امر واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها بحيث لوامكن فى الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تتصف به النفس ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية اعنى مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متأصل وهذا

٩ لما انكروا الوجود الذهنى جعلوا الادراك اضافة بين المدرك والمدرك اوصفة لها اضافة اليه فيورد عليهم العلم بالمعدومات والممتنعات اذ لاتعقل الاضافة الى مالاتحقق له اصلا ولزم القول بالصورة فى الكل لما ان الادراك معنى واحد فان قيل كما لا اضافة الى العدم المحض فكذا لاصورة له وان اخذت صورة لما فى الذهن كان فى الذهن من المعدوم امران الصورة وذو الصورة وهو بين البطلان قلنا ليس من المعدوم الاالصورة ومعناها ان له وجودا غير متأصل وهى من حيث قيامها بالذهن علم و من حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود فان العلم ما فى الذهن والمعلوم مافى الخارج وفى كلام ابن سينا انه ليس فى العقل من الممتنع صورة وتصوره اما على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر وهو الاجتماع ثم يحكم بان مثله لايمكن بين السواد و البياض اوعلى سبيل النفى بان يحكم ان ليس بينهما مفهوم هو الاجتماع وكانه مراد ابى هاشم حيث اثبت علما لامعلوما له
متن

بخلاف الموجود فان العلم مافى الذهن والمعلوم مافى الخارج كامر و بهذا يندفع اشكال اخر وهو انهم صرحوا بان الصورة انما تكون علما اذا كانت مطابقة الخارج وذلك لان هذا انما هو فى صور الاعيان الخارجية واما المعدومات من الاعتباريات وغيرها فمعنى مطابقتها ماذكرنا هذا وفى بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالممتنعات ليس حصول الصورة لانه ذكر فى الشفاء ان المستحيل لايحصل له صورة فى العقل ولايمكن ان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين بل تصور المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لايمكن بين السواد والبياض اوعلى سبيل النفى بان يحكم العقل بانه لايمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف كلام ابى هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علما لامعلوم له بناء على ان المعلوم شئ والمستحيل ليس بشئ وحينئذ لايرد اعتراض الامام بانه تناقض اذ لامعنى للمعلوم سوى ماتعلق به العلم ولايحتاج الى ما ذكره الآمدى من ان له ان يصطلح على ان المعلوم ماتعلق به العلم بالاشياء (قال المبحث الثانى ٣) الاحساس ادراك للشئ الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع ونحو ذلك والتخيل ادراك لذلك الشئ مع الهيئات المذكورة ولكن فى حالتى حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود فى المادة والتعقل ادراك للشئ من حيث هو هو فقط لامن حيث شئ اخر سواء اخذ وحده اومع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها فى النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها فى تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس وفى كون هذه من العوارض الذهنية كلام عرفته فى بحث الماهية (قال وعند الشيخ ابى الحسن الاشعرى الاحساس بالشئ علم به ٢) فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقى ورده الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون و بين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه و بين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب بانا لانسلم ان ماتعلق به الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق اخر ولو سلم فيجوز ان يكونا علمين متخالفين بالماهية او الهوية وفيه ضعف اما اولا فلان امكان تعلق علم آخر به ضرورى كيف وانا نحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا واما ثانيا فلان مقصود الجمهور نفى ان تكون حقيقة ادراك الشئ بالحس هى حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لاتفاوت الا فى طريق الحصول كما فى العلم بالشئ بطريق الاستدلال او الالهام او الحدس واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات وقد يخص بادراك الكل او ادراك المركب فيسمى ادراك الجزئى او ادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعنى اليقين منه وهو مايقارن الجزم و المطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لايعتبر فى الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد و قد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره وقد يراد بالظن ماليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة البعض ان اليقين يقارن الحكم بامتناع النقيض و الظن الصرف يقارن الحكم بامكان النقيض وان كان مرجوحا لكن التحقيق هو ان المعتبر فى اليقين ان يكون بحيث لواخطر النقيض

٣ انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل والاحساس مشروط لحضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن الكل
متن

٢ فان اراد انه لايخالف سائر العلوم الا باعتبار المتعلق والطريق فمردود بما نجد من الفرق بين حالتى العلم التام بالشئ والاحساس به وان اراد انها انواع من العلم فلفظى مبنى على اطلاق العلم على مطلق الادراك وهو انما يقال لماعدا الاحساس وقد يخص بالاخير او بادراك المركب ويسمى ادراك الجزئى او البسيط معرفة او بالتصديق الجازم المطابق الثابت ويسمى الخالى عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا وقد لا يعتبر فيه المطابقة ايضا ولكون الشك ترددا فى الحكم والوهم ملاحظة للطرف المرجوح كان عدهما من التصديق خطأ وان اريد بالشك الحكم بتساوى الطرفين فهو احد الاقسام السابقة
متن

بابال الحكم بامتناعه وفى الظن انه اواخطر الحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لايتركب
عن حكمين واعترض على اعتبار الثبات فى اليقين بانه ان اريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد
المقلد كذلك وان اريد امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديه
فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انه ان اريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل
فامكان طريان الشك حينئذ ممنوع وان اريد الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلايقين
حينئذ بالحكم النظرى ونحن انما نحكم بامتناع الشك فى اليقين مادام يقينا فالتصديق على ماذكرنا
ينحصر فى العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لابد ان يكون راجحا
لانه اقل مراتب الحكم اعنى قبول النفس واذعانها لوقوع النسبة اولا وقوعها وماذكر الامام
وجمع من المتأخرين ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن اومساويا فشك اومرجوحا فوهم
محل نظر لان الشك تردد فى الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما
تصور لاحكم معه اصلا فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوى الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق
بكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك انا شاك فى كذا (قال والذهول ٣) يشير الى الفرق بين
السهو والنسيان وقد لايفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحيوة بمعنى انهما عدم
ملكة للعلم مع خصوصية قيد الطريان والشك عدم ملكة للعلم التصديقى فيكون جهلا بسيطا
بالنظر اليه وان كان علما من حيث التصور واما الجهل المركب اعنى الاعتقاد الجازم الغير المطابق
ويسمى مركبا لانه جهل بما فى الواقع مع الجهل بانه جاهل به فضاد للعلم اصدق حد الضدين
عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتهما ولكونهما متقابلين وجوديين ليس تعقل
احدهما بالقياس الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة هما متماثلان لان الحقيقة واحدة والاختلاف
انما هو بالعارض اما اولا فلانهما لايختلفان الابمطابقة الواقع ولامطابقته وذلك خارج لان النسبة
لاتدخل فى حقيقة المنتسبين والاختلاف بالخارج لايوجب الاختلاف بالذات واما ثانيا فلان
من اعتقد ان زيدا فى الدار طول النهار وقد كان فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر
لااختلاف فى ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان المطابقة واللامطابقة اخص صفات
النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف فى الذات وظاهره معارضة و يمكن تنزيله
على المنع اى لانسلم ان الاختلاف بالعارض لايوجب الاختلاف بالذات و انما يكون كذلك اولم يكن
لازما ولانسلم ان الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد فمادام زيد فى الدار فالمتجدد علم وحين
خرج فجهل (قال المبحث الثالث العلم ٧) اما قديم لايسبقه العدم وهو علم الله تعالى و اما حادث
يسبقه العدم فهو علم المخلوق ومراتب الحادث ثلث الاولى مايكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد
للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد من حس اللمس ان هذه
النار حارة فتستعد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا القياس وللنظريات يكون بالضروريات
بان يرتب فيكتسب النظرى والثانية العلم الاجمالى كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر
الجواب فى ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ تفاصيل المركب
والثالثة العلم التفصيلى وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزاؤه متميزا بعضها عن بعض
ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلاشك انا نجد حالة اجمالية
من الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى
مع ان الابصار حاصل فى الحالين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالى والثانية بمنزلة العلم التفصيلى و بهذا
يتبين معنى كلامهم ان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لاتفصيلا واعترض الامام
بان الحاصل فى العلم الاجمالى اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون الحقايق المختلفة صورة

٣ عن الصورة الادراكية ان
انتهى الى زوالها بحيث يفتقر
الى اكتساب فنسيان والا فسهو
والجهل البسيط عدم ملكة للعلم
والمركب مضاد له لصدق الحد
وقالت المعتزلة مماثل لان الاختلاف
انما هو بعارض المطابقة واللامطابقة
ولان العلم ينقلب جهلا مع بقاء ذاته
كما اذا اعتقد قيام زيد طول نهاره
وقد قعد فى البعض والجواب
ان العارض قد يكون لازما فتختلف
الذات باختلافه واتحاد الذات
فى الحالين نفس المتنازع متن

٧ ينقسم الى قديم وحادث ومراتب
الحادث ثلث لانه امابالقوة المحضة وهو
الاستعداد فللضرورى بالحواس
وللنظرى بالضرورى واما بالفعل
اجمالا بان يكون عنده امر بسيط هو
مبدأ التفصيل اوتفصيلا بان يلاحظ
الاجزاء مفصلة وذلك كما اذا نظر
الى الصحيفة جملة ثم حرفا حرفا
فالحاصل فى الاجمالى صورة واحدة
تطابق الكل لاكل واحد وفى
التفصيلى صور متعددة فيندفع ماقال
الامام ان الصورة الواحدة لاتطابق
المختلفات والمتعددة يكون تفصيلا
اللهم الا ان يراد بالتفصيل حصولها
مرتبة وبالاجمال دفعة متن

واحدة مطابقة لكل منها على انها متساوية لها بل نفس ماهيتها واما ان يكون صورا متعددة
لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلى بها حاصلا وغاية التفرقة ان يقال ان حصول الصور ان كان
دفعة واحدة فعلم اجمالى وان كان على ترتيب زمانى بان يحضر واحد بعد واحد فتفصيلى لكن على هذا
لايكون الاجمالى مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلى على مازعموا ويمكن الجواب
بان الحاصل فى الاجمالى صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء
وفى التفصيلى صور متعددة يطابق كل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد وفهم بعضهم
من العلم الاجمالى مجرد تميز الشئ عند العقل ومن التفصيلى ذلك مع العلم بتميزه وقد سبق الكلام
فى ان العلم بالشئ هل يستلزم العلم بالعلم به وفى انه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشئ واحد
علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالامتياز وبامتياز الامتياز وهكذا الى غير النهاية (قال
المبحث الرابع ٨) قال الامام لايجوز انقلاب العلم البديهى كسبيا وبالعكس لان كون تصور
الموضوع والمحمول كافيا فى جزم الذهن بالنسبة بينهما اومفتقرا الى النظر امر ذاتى له والذاتى
لايزول وهذا مع ظهور المنع على مقدمته الاولى مختص بالاوليات وذكر الآمدى وغيره ان
انقلاب النظرى ضروريا جائز اتفاقا بان يخلق الله تعالى فى العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق
به علمه النظرى والمعتزلة عولوا فى الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا
به كالعلم بالله وصفاته المقدسة لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى
فان قيل فاللازم نفى الجواز دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان فى العلم بالله الانقلاب
جائز وليس بواقع بل انه جائز نظرا الى كونه علما وانما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه
مكلفا به واما انقلاب الضرورى نظريا فجوزه القاضى و بعض المتكلمين لان العلوم متجانسة
اى متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل بواسطة
الخصوصيات من العوارض التى ليست مقتضى الذات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال واحد
جاز على كل منها ماجاز على الاخر كما جاز على الانسانية التى فى زيد ماجاز على التى فى عمرو بالنظر
الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق مختلفان بالحقيقة قلنا لعله اراد
بالعلم ماهو احد اقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين وادعى ان حقيقة الكل هى
الصفة الموجبة للتميز على ما سبق اواراد ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على
الضرورى من كل منهما ان ينقلب الى النظرى منه والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز
عدم الامتناع اصلا فمجرد التجانس لايقتضيه لجواز ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات
على البعض مايجوز للبعض الاخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ماهية العلم فغير متنازع وماذكر
الآمدى من انه لو سلم التجانس فلاشك فى الاختلاف بالنوع والشخص فلعل النوع او التشخص يمنع
ذلك مبنى على انه فهم من التجانس الاشتراك فى الجنس على ماهو مصطلح الفلاسفة ولاادرى كيف
ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضى لايجعل الاشتراك فى الجنس دليلا على ان يجوز
على كل من المشاركين مايجوز على الاخر والجمهور على ان الضرورى لايجوز ان ينقلب نظريا
والا لزم جواز خلو نفس المخلوق عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات
لان ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا لايرد الاعتراض بان الضرورى قد لايحصل لفقد شرط
اواستعدادا لا انهم انما عولوا فى استحالة الخلو عن الضرورى على الوجدان وفيه ضعف لان
غايته الدلالة على عدم الخلو دون استحالته سلمنا لكن لاخفاء فى ان الخلو عن الضرورى انما
يمتنع مادام ضروريا وبعد الانقلاب لايبقى هذا الوصف وذهب امام الحرمين وهو احد قولى
القاضى الى انه لايجوز فى ضرورى هو شرط لكمال العقل الذى به يستأصل لاكتساب النظريات

٨ قيل لاخلاف فى جواز انقلاب
النظرى ضروريا بان يخلق الله تعالى
وجوز القاضى عكسه لتجانس العلوم
بناء على كون التعلقات والتشخصات
من العوارض التى ليست مقتضى
الذات فيجوز على كل مايجوز على
الآخر كما يجوز على الانسانية التى
فى زيد مايجوز على التى فى عمرو ومن قال
لو سلم التجانس فلاشك فى اختلاف
الانواع ذهل عن معنى التجانس
ومنعه الجمهور مطلقا لاستحالة الخلو
عن الضرورى مع التوجه وبعضهم
فيما هو شرط النظر للدور متن

لانه اوانقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور فان قيل هذا التفصيل مشعر بان القول الاخر للقاضى هو الجواز مطلقا اى فى كل ضرورى وفساده ظاهر لظهور استحالة النظرى بدون ضرورى ما قلنا هذا انما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لايبقى شئ من الضروريات لاجواز انقلاب كل على الانفراد (قال والخلاف ٧) قداختلفوا فى ان العلم الضرورى هل يستند الى النظرى ام لا تمسك المانع بانه لواستند اى ابتنى وتوقف على النظرى المتوقف على النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا هف وتمسك المجوز بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضرورى ويتوقف على العلم بوجودهما لان الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود والجواب بمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لانه ان اريد انا لانتصور اجتماعهما ولانجزم بامتناعه فمكابرة بل مناقضة لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعى تصوره وان اريد انالانتصور شيئا هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق نقلا عن الشفاء فلا يضر بالمقصود لان حكمنا بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لايمكن مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود على تقدير حقيته لايستدعى توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم ان يكون بالنظر نعم ربما يكون التصديق المستغنى عن النظر فيه مفتقرا الى النظر فى تصور الطرفين فان سمى مثله ضروريا كان مستندا الى النظرى فمن ههنا قيل ان هذا نزاع لفظى يرجع الى تفسير التصديق الضرورى انه الذى لايفتقر الى النظر اصلا اولا يفتقر الى النظر فى نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر والحق ان مراد المتكلمين بالعلم ماهو من اقسام التصديق وبالضرورى منه مالايكون حصوله بطريق الاستدلال عليه والمتنازع هو انه هل يجوز ان يبتنى على علم حاصل بالاستدلال (قال المبحث الخامس ٦) اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا فى الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازى الخلاف مبنيا على الخلاف فى تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك اوصفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلايكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل مالم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز الذهنى اعنى عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لايستلزم الجواز الخارجى اعنى عدم الامتناع فى نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يمتنع بدليل من خارج كما قيل وان كان ضعيفا انه ليس عدد اولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لانهاية له وكما قال ابو الحسن الباهلى انه يمتنع فى المعلومين النظريين والا يلزم اجتماع النظرين فى علم واحد ضرورة ان النظر المؤدى الى وجود الصانع غير المؤدى الى وحدته واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذلا امتناع فى ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفى المعارض وكون الحاصل علما لاجهلا وكما قال القاضى وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز انفكاك الشئ عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفى فى جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين فى الجملة وهذا لاينافى معلوميتهما بعلم واحد فى بعض الاحيان وحينئذ لاانفكاك فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا نعم الا انه لاينافى الامتناع بالغير

٧ فى جواز استناد الضرورى الى النظرى يشبه ان يكون لفظيا متن

٦ هل يتعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم قال الشيخ وكثير من المعتزلة نعم لان التعلق داخل فيه وقيل لا لكونه خارجا كما فى القديم فهو فرع الخلاف فى تفسير العلم وقيل يتعدد ان كان المعلومان نظريين لئلا يلزم اجتماع النظرين فى علم ورد بجواز ان يحصلا بنظر كما علما بعلم وهو ضعيف وقال القاضى والامام يتعدد ان كان المعلومان مما يجوز انفكاك العلم بهما والالزم جواز انفكاك الشئ عن نفسه ورد بانه قد يعلم تارة بعلم وتارة بعلمين متن

وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان فان قيل نفرض الكلام فى معلومين يجوز انفكاكهما فى التعقل كيف ما علما قلنا امكان معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بانه لوجاز كون الصفة الواحدة مبدأ للاحكام المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجاز كونها مبدأ للعالمية والقادرية ويلزم استغناء الاشياء عن تعدد الصفات باستناد اثارها الى صفة واحدة ويجاب بانه تمثيل بلاجامع كيف والاحكام ههنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية واما فيما لايجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما فى العلم بالشئ مع العلم بالعلم به فان هناك معلومات غير متناهية لان العلم بالشئ مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة وهو علم بالعلم به وهكذا لا الى نهاية فلولم يكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم ان يكون لكل من علم شيئا ما علوم غير متناهية وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز ان يعلم الشئ ولا يلتفت الذهن الى العلم به ولوسلم فلاتغاير بين العلم بالشئ والعلم بالعلم به الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار (قال ثم عند التعدد ٢) لاخفاء فى جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد وهل هما مثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان للعلم محلا هو العالم ومتعلقا هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته والا فمثلان واذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم ببياضين اومختلفين كالعلم بالسواد والبياض اذلوكانا مثلين لم يجتمعا فى محل فاذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم اواختلف اما عند الاتحاد فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لايؤثر فى اختلاف العلمين كما لايؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره فى اختلاف الجوهرين واعترض الآمدى بان الفرق ظاهر فان الوقت ههنا داخل فى متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا ولاخفاء فى اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر فى زمانين فانه خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشئ فى وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين هذا والحق ان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعددا لامتحدا وان اتحاده مع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف وقت العلم والظاهر انهما حينئذ مثلان او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام فى انهما حينئذ مثلان اومختلفان (قال المبحث السادس ٣) فقد دلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى فى اى جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذى به امتياز الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة اوالباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه فى الكليات يكون بالذات وفى الجزئيات بتوسط الآلات اعنى المشاعر وسيجئ بيان ذلك فى بحث النفس (قال المبحث السابع ٦) لاخلاف فى ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لايتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم وسيجئ ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا العلم ببعض الضروريات اى الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لوكان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لايعقل وعاقل لايعلم وهو باطل ولوكان العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشئ عن نفسه ولوكان العلم بجميع الضروريات لماصدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات او تجربة اوتواتر اونحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد يمنع

٢ فالعلمان المتعلقان بمعلومين مختلفان وان تماثل المعلومان وبمعلوم واحد متماثلان وقيل ان اتحد وقته والا اختلفا ضرورة اختلاف المعلوم باختلاف الوقت متن

٣ محل العلم هو القلب بدليل السمع وان جاز ان يخلقه الله تعالى فى اى جوهر شاء الا ان الظاهر ان ليس المراد بالقلب هو ذلك العضو وعند الفلاسفة هو النفس الناطقة الا انه فى الجزئيات بتوسط الآلات وسيجئ لهذا زيادة بيان متن

٦ العقل الذى هو مناط التكليف قال الشيخ هو العلم ببعض الضروريات وقيل القوة التى تحصل عند ذلك بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهو معنى الغريزة التى يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والقوة التى بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة متن

بطلان اللازم فان الغافل قد يكون بدون العلم كما فى النوم وهو ضعيف والاقرب ان العقل قوة
حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال
الامام انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وما قال بعضهم انها قوة بها
يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انها نور يضئ به طريق تبتدأ به
من حيث ينتهى اليه درك الحواس اى قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك
طريق اكتساب النظريات وهو الذى يسميه الحكماء العقل بالملكة (قال ومنها ٦) اى ومن
الكيفيات النفسانية الارادة ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه
تعسر معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهى تغاير الشهوة كما ان مقابلها
وهى الكراهية تغاير النفرة ولهذا قد يريد الانسان مالا يشتهيه كشرب دواء كريه بنفعه
وقد يشتهى مالا يريده كاكل طعام لذيذ يضره وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع
اوظنه فان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل فى القلب اعتقاد النفع فى احد
طرفيه اوظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب
اعتقاد النفع اوظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل
واجيب بانا لانجد له بمجرد اعتقاد النفع اوظنه بل اعتقاد نفع له اولغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول
ذلك النفع اليه اوالى غيره من غير مانع من تعب او معارضة وماذكر من الميل انما يحصل لمن لايقدر
على تحصيل ذلك الشئ قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لايصل اليه اما فى القادر التام القدرة
فيكفى الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع اوميل يتبعه
فلا يكون شئ منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها وذلك كما فى الامثلة التى يرجح فيها
المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف فى طلب المرجح
واعتقاد نفع فى ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لابد من مرجح حتى
او تساويا فى نفس الامر لم يستبعد منع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين وانما
يستبعد عند فرض التساوى وهو لايستلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح
ليس الا لمحض الارادة وغير رجحان واعتقاد نفع فى ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها
يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور
بالوقوع وهذا التفسير كما لا يقتضى كونها من جنس الاعتقاد اوالميل كذلك لاينفيه وكذا لايقتضى
كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح
والتخصيص لاحد طرفى المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت فبطل ماقيل ان متعلق الارادة
على هذا التفسير لايكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة اوالكراهة وبالعكس الا اذا جعلناها
من مقدورات العبد باقدار الله تعالى وصح ماقيل فى الفرق بين الارادة والشهوة بان الارادة
قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته لشئ اوكراهته له وكذا الكراهة ولايلزم
منه كون الشئ الواحد مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لايوجب ارادة المكروه
وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لامعنى لاشتهاء الانسان شهوته لشئ الا بمعنى الارادة
كما قيل لمريض اى شئ تشتهى فقال اشتهى ان اشتهى وكذا النفرة لاتتعلق بالنفرة (قال
والفلاسفة ٢) يعنى انهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة
وعلموا ان فى نفى الارادة عنه تعالى شناعة والحاقا لافعاله تعالى بافعال الجمادات حاولوا اثبات كونه
مريدا على وجه لاينافى كونه تعالى موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم
كمال وخير من حيث هو كذلك اوعن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا

٦ الارادة وفيها بحثان البحث الاول الاشبه ان معناها واضح عند العقل ومغاير للشهوة ولذا قد يريد الانسان مالا يشتهيه وبالعكس وجمهور المعتزلة على انها اعتقاد النفع اوميل يتبعه وعندنا ليس ذلك شرطا لها فضلا عن ان يكون نفسها لما ان الهارب من السبع يسلك احد الطريقين من غير اعتقاد نفع او وجود ميل يتبعه وماذكره اصحابنا من انها صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك لايفيد مغايرتها للاعتقاد والميل ولا لزوم كون متعلقها مقدورا ليبطل ما قيل ان متعلق كل من الارادة والكراهة قد يكون ارادة وكراهة متن

٢ لما زعموا ان الواجب موجب وتفطنوا لشناعة نفى الارادة عنه زعموا انها نوع من العلم ففسروها بالعلم بما هو عند العالم كمال وخير او بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدوره عنه غير مغلوب ولامكره ثم ذكروا ان لها معنى اخراعم هى حالة ميلانية توجد للانسان وغيره متن

لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب فى ذلك ولامستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون
مريدا واعترض بان الارادة والكراهة لوكانتا نوعين من العلم لاختصتا بذوى العلم واللازم
باطل لان الحركة بالارادة مأخوذة فى تعريف مطلق الحيوان فاجابوا بان المراد من الارادة المشتركة
بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل اوالترك وهى منفية عن الواجب (قال المبحث الثانى ٣)
ذهب الشيخ الاشعرى واتباعه الى ان ارادة الشئ نفس كراهة ضده اذ لوكانت غيرها لكان
اما مماثلا لها اومضادا اومخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان استويا فى صفات
النفس اعنى مالايحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود
والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز ونحوه فمثلان كالبياضين والافان تنافيا بانفسهما فضدان
كالسواد والبياض والافمختلفان كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلانهما لوكانا ضدين
اومثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولوكانتا خلافين لجاز اجتماع كل منهما
مع ضد الآخر ومع خلافه لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة وتجتمع مع ضدها الذى
هو الحموضة ومع خلافها الذى هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشئ مع ارادة ضده لان ضد
كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التغاير بلزم احد الامور الثلثة سلمناه لكن
لانم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع
الملزوم مع ضد اللازم ظاهر اوضدين لامر واحد كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد
الاخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض بان شرط ارادة الشئ وكراهته الشعور به ضرورة
وقد يراد الشئ او يكره من غير شعور بضده فارادة الشئ لاتستلزم كراهة ضده فضلا ان تكون
نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد
المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشئ نفس الشئ بشرط واختلف القائلون بالتغاير
فى الاستلزام فذهب القاضى والغزالى الى ان ارادة الشئ تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لولم
يكن مشعورا مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور
بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من جهة ارادة على السوية اومع ترجح احدهما
بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا لوصح ماذكر لكان كراهة الشئ مستلزمة لارادة ضده
المشعور به فيلزم من ارادة الشئ الذى له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضدا لمراد
ومرادا لكونه ضدا لمكروه ولامحيص الا بتغاير الجهتين اوتخصيص الدعوى بماله ضد واحد
واذا جاز ذلك فتجويز ارادة كل من الضدين بجهة لايصلح فى معرض ابطال حكم القاضى
بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصلح فى معرض الجواب
كما ذكرنا حتى لودفع بانكم تجعلون متعلق الارادة مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما
كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة لايكون الا مقدورا
للمريد مقارنا لارادته حتى لاتتعلق بفعل الغير وبالمستقبل ويكون كل ذلك من قبيل التمنى دون
الارادة مخالف للغة والعرف والتحقيق (قال ومنها القدرة ٨) لفظ القوة يقال للصفة التى بها
يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرية فيفسر
بصفة هى مبدأ التغير من شئ فى آخر من حيث هو آخر فقوله فى آخر اشعار بوجوب التغاير بين
المؤثر والمتأثر وقيد الحيثية اشعار بانه يكفى التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر
من حيث انه عالم بالصناعة ويتأثر من حيث انه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى
ظاهر الاطلاق والا فعند التحقيق التأثير للنفس والتأثر للبدن ولو مثل بالمعالج نفسه فى تهذيب

٣ ارادة الشئ عند الشيخ نفس كراهة ضده والا لكان مضادا لها اومماثلا فلم يجامعها او مخالفا فيجامع ضدها الذى هو ارادة الضد ورد بعد تسليم لزوم احد الامور لان المتخالفين قد يكونان متلازمين اوضدين لواحد فلولزم جواز اجتماع كل مع ضد الاخر لزم جواز اجتماع المتنافيين وعورض بانه قد يراد الشئ ولايشعر بضده ثم على تقدير الشعور لادليل على الاستلزام وان حكم به القاضى فضلا عن الاتحاد متن

٨ وبيانها فى مباحث المبحث الاول القوة وهى صفة تكون مبدأ التغيير فى آخر من حيث هو آخر اما مقارنة للقصد اولا وكل منهما اما مختلفة الآثار اولا فالاولى القوة الحيوانية والثانية الفلكية والثالثة النباتية والرابعة العنصرية وليس الكلام فى الصور النوعية والنفوس لانها من قبيل الجواهر والمعتبر فى كون القوة قدرة اما مقارنة القصد اواختلاف الآثار ولهذا قيل صفة تؤثر وفق الارادة او يكون مبدأ لافعال مختلفة فالمشتملة عليهما قدرة اتفاقا كالقوة الحيوانية والخالية عنهما ليست بقدرة اتفاقا كالقوى العنصرية والمشتملة على احداهما فقط مختلف فيها كالقوى الفلكية والنباتية والمراد استعداد التأثير ليشمل القدرة الحادثة على رأينا ولهذا قيل صفة بها يتمكن من الفعل والترك متن

الاخلاق وتبديل الملكات لكان اقرب ثم القوة التى هى وصف المؤثرية اما ان تكون مع قصد
وشعور باثرها اولا وعلى التقديرين فاما ان تكون اثارها مختلفة اولا فالاولى وهى الصفة المؤثرة
مع القصد والشعور واختلاف الاثار والافعال هى القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهى
القوة المؤثرية على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف فى اثارها وهى القوة
الفلكية والثالثة وهى المبدأ لاثار وافعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور هى القوة النباتية
والرابعة وهى مبدأ الاثر على نهج واحد بدون القصد والشعور هى القوة العنصرية وهذه كلها
من اقسام العرض على مايشعر به لفظ الصفة وهى المبادى القريبة للافعال واما ان لكل منها
اولبعضها مبادى من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية و النفوس فذلك بحث آخر
وقد ينازع فى اثبات القوى الفلكية والنباتية اذا اريد بها غير النفوس والصور اذا تقرر هذا فنقول
اعتبر بعضهم فى كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور ففسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة
فخرج من الصفات مالايؤثر كالعلم ومايؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية
واما النفوس والصور النوعية التى هى من قبيل الجواهر فلاتشملها الصفة و اعتبر بعضهم
اختلاف الاثار ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين
لمقارنتها القصد و الاختلاف و القوة العنصرية لاتكون قدرة بشئ من التفسيرين لخلوها
عن الامرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثانى و النباتية بالعكس وهذا ظاهر
فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير موثرة عند الشيخ فلاتدخل فى شئ
من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التأثير والايجاد
على ماصرح به الآمدى حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تأتى الايجاد و الاحداث بها
على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك
لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ماسيجئ ان شاء الله تعالى وبهذا يندفع مايقال لابد
من القول بكون فعل العبد بقدرته على ماهو مذهب المعتزلة او بنفى قدرة العبد اصلا على ماذهب
اليه جهم ابن صفوان مع الفرق الضرورى بين حركتى الرعشة والبطش و حركتى الصعود
والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتأثير و لامتناع
فى ان لايؤثر بالفعل لمانع والنزاع فى انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظى والقول بقدم
قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ماهو رأينا و ثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ماهو
رأى المعتزلة يؤيد ماذكرنا (قال والوجدان يشهد ٦) تنبيه على ان طريق معرفة القدرة
هو الوجدان على ماهو رأى الاشاعرة فان العاقل يجد من نفسه ان له صفة بها يتمكن من حركة
البطش وتركها دون الرعشة لا العلم بتأتى الفعل من بعض الموجودين و تعذره على الغير
على ماذهب اليه بعض المعتزلة لان الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الا ان يقال الفعل يتأتى منه
على تقدير ارتفاع المنع لايقال ويتأتى من العاجز على تقدير ارتفاع العجز لانا نقول الفعل يتأتى
من الممنوع وهو بحاله فى ذاته وصفاته وانما التغير فى امر من خارج بخلاف العاجز فانه يتغير
من صفة الى صفة ولا العلم بصحة الشخص وانتفاء الآفات منه على ماذهب اليه الجبائى لان النائم
كذلك وليس بقادر الا ان يقال النوم آفة ثم الوجدان كما يدل عليها يدل على انها صفة زائدة
على المزاج الذى هو واثارها من الكيفيات المحسوسة و ليست بطريق القصد و الاختيار
و على سلامة البنية وليست من قبيل الاجرام على مانسب الى ضرار وهشام من ان القدرة
على البطش هى اليد السليمة وعلى المشى هى الرجل السليمة و هذا ماقالا القدرة بعض القادر
وان فسر بانها صفة فى القادر فهو مذهب الجمهور وماقيل انها بعض المقدور فانما يصح فى القدرة

٦ بها وبكونها صفة غير المزاج وسلامة
البنية توجد فى بعض الذوات دون
البعض و على بعض الافعال دون
البعض متن

بمعنى المقدورية اى كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن المعتمر الى انها عبارة
عن سلامة البنية من الآفات واليه مال الامام الرازى واعترض على ماذكره القوم من انا نميز
بالضرورة بين حركتى البطش والرعشة وماذاك الا بوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض
الافراد دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد دون عمرو وعلى بعض الافعال دون البعض
كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع
العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ماخلقها الله تعالى ضرورى وقبله محال
فاين الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعى محال و عند عدم الاستواء يجب
الراجح ويمتنع المرجوح فلاتثبت المكنة والجواب ان الضرورى هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل
والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة المرتعش
وحاصله ان الوجوب او الامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب
ان الله تعالى خلقه اولم يخلقه او بحسب ترجح دواعى الفعل او الترك لاينافى تساوى الطرفين
بالنظر الى نفس القدرة (قال المبحث الثانى ٣) اختلفوا فى ان الاستطاعة اى القدرة الحادثة
على الفعل تكون قبله اومعه فذهبت الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل
لاقبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا فى انه هل يجب بقاؤها الى حالة وجود المقدور لنا
وجوه الاول ان القدرة عرض والعرض لايبقى زمانين فلوكانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل
فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال و لايرد النقض بالقدرة القديمة
لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المحال هو وجود
المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة
ذلك نفس المتنازع ولو سلم فيجوز ان تنعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون بقاؤها بتجدد الامثال
على الاستمرار فى حال الفعل كما هو شان العلم و الميل والتمنى ونحو ذلك مما لانزاع فى جواز سبقها
على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور حينئذ اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة
وهو المطلوب ثم لايخفى ان الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة الثانى ان الفعل
حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولاشئ من الممتنع بمقدور فاذا الثالث لوكانت
القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كون
القدرة معه لاقبله هف والوجهان متقاربان وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد
بامتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدوما وغير واقع فممنوع
لكنه لاينافى المقدورية فامكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه فى زمان عدمه وكونه
غير واقع فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شان سائر الممكنات وهذا
كقيام زيد فانه ممتنع مع القعود و بشرطه لكنه ممكن حال القعود وفى زمانه بان يزيل القعود ويحصل
القيام واحتجت المعتزلة بوجوه الاول ان القدرة لولم تتعلق بالفعل الاحال وجوده وحدوثه لزم
محالات (١) ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة (٢) بطلان التكليف
لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لامعنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان
الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقع تكليف مالايطاق وهو باطل بالاتفاق
لان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه (٣) كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى
قديمة لان المقارن للازلى ازلى بالضرورة فان قيل المعتزلة لايقولون بالقدرة القديمة قلنا
لابل انما ينازعون فى كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا و الجواب عن الاول بعد
تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجاده هو ان المستحيل ايجاد الموجود بوجود

٣ القدرة الحادثة على الفعل لاتوجد
قبله خلافا للمعتزلة لنا انها عرض
فلايبقى الى زمان الفعل بخلاف
القديمة ولان الفعل قبل وجوده
ليس بممكن لامتناع الوجود مع العدم
واستلزام فرض وقوعه الخلف ورد
الاول بعد تسليم امتناع بقاء العرض
بان المراد القدرة السابقة المستمرة
بتجدد الامثال كالعلم والميل والتمنى
ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاقا
والثانى بالنقض بالقدرة القديمة
والحل بان الممتنع والمستلزم للخلف
هو وجود الفعل بشرط عدمه لاحال
عدمه بان يفرض بدل العدم الوجود
واحتجت المعتزلة بانها لولم تتعلق
الاحال الفعل لزم ايجاد الموجود
وامتناع التكليف وقدم اثار القدرة
القديمة واجيب عن الاول بما سبق
وعن الثانى بان الانشترط فى المكلف به
ان يكون متعلق القدرة بالفعل بل
بالامكان كايمان الكافر دون خلق
الاجسام وعن الثالث بمنع تماثل
القدرتين. متن

حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا وعن الثانى ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لايشترط فى المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف مقدورا له فى الجملة كايمان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا وقريب من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف مشروطا بالقدرة ان يكون هو او ضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان وعن الثالث بمنع الملازمة وانما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لاقبله كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو فى تعلق القدرة والازلى انما هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة لاينافى كون تعلقها مقارنا حادثا فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث او حدوث القديم واوجه ما قال الآمدى ان القدرة القديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهى انما تتعلق بالافعال الممكنة والفعل فى الازل غير ممكن فلا تتعلق به فى الازل بل فيما لايزال على هذا المعنى لم يرد اعتراض المواقف بان فيه التزام ما التزمه المعالل مع بيان سبب له فى القدرة القديمة فليجز فى الحادثة ايضا سبب اخر وبان الفعل فى الازل وان امتنع لكنه امكن فيما لايزال فى زمان سابق على الزمان الذى وجد فيه فجاز تعلق القدرة به فلو لزمت المقارنة لزم كون الفعل فى الزمان السابق دون اللاحق نعم يرد ان الكلام فى تعلق القدرة بالمعنى الذى يصحح قولنا فلان قادر على كذا متمكن من فعله وتركه وهو لايتأخر عن نفس القدرة لا بالمعنى الذى اذا نسب الى المقدور كان صدوره عن القادر واذا نسب الى القدرة كان ايجابها للمقدور واذا نسب الى القادر كان خلقه وايجاده له فان هذا مقارن بلانزاع حادث فى حق القديم ايضا (قال ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع ٦) اى الذى منع من فعل يصح صدوره عنه فى الجملة لايكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذى هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لاتتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين او مثلين او مختلفين فان ما نجده فى نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر واعترض بانه ان اريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك فغير قادح وان اريد تغاير الحالتين بالذات والمفهوم او كون القدرة اسما لمجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف كان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهبت المعتزلة الى ان الممنوع قادر والمنع لاينافى القدرة وانما ينافى المقدور سواء كان المنع بل ما به المنع عدميا كانتفاء شرط وقوع المقدور او وجوديا ضدا له كالسكون للحركة او مولدا للضد كالثقل المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا بان الفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع من المشى والزمن العاجز عنه وما ذاك الا بوجود القدرة فى المقيد دون العاجز وبان المقيد لم يلحقه تغير فى ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال المشى فكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا عائد الى جرى العادة بخلق القدرة فى المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فانه وان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم تجر العادة بذلك وعن الثانى بمنع عدم التغير فى الصفة واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الاوقات اذ يمتنع وقوع مثلين فى محل واحد بقدرة واحدة فى وقت واحد واختلفوا فى تعلقها بالضدين فجوز اكثرهم تعلقها بهما على سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر على الشئ قادرا على ضده لكان مضطرا الى ذلك المقدور حيث لم يتمكن من تركه هف وتردد ابو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح يتعلق بجميع افعال محلها دون محل الاخرى بمعنى ان القائمة بالقلب تتعلق بالارادات والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس

٦ عن الفعل لايكون قادرا عليه كالزمن وان القدرة الواحدة لاتتعلق بمقدورين وان لم يكونا ضدين وقالت المعتزلة الفرق بين المقيد والزمن ضرورى كيف وليس فيه تبدل ذات او صفة ولا طريان ضد للقدرة واتفقوا على انها تتعلق بالمتماثلات لكن على تعدد الاوقات وجوز بعضهم تعلقها بالضدين على البدل وتردد ابو هاشم فجوز تارة تعلق كل من القلبية والعضوية بمتعلقاتها دون متعلقات الاخرى وتارة لمتعلقاتهما من غير تأثير فى متعلقات الاخرى وتارة خص الحكمين بالقلبية والحق انه ان اريد بالقدرة القوة التى هى مبدأ الافعال بطريق الايجاد وتسمى القدرة المؤثرة او بطريق جرى العادة وتسمى الكاسبة فهى قبل الفعل ومعه وبعده وتتعلق بالمقدورين ونسبتها الى الضدين على السواء وان اريد القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير على احد الوجهين فهى مع الفعل ولاتتعلق بمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة الى المقدورات متن

وتارة ان كلا منهما يتعلق بالجميع الا انها لاتؤثر الا فى افعال محله مثلا القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن يمتنع ايجاد افعال الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لاتتعلق بجميع افعال الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم تؤثر فى افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لاتتعلق بافعال القلب والى القولين الاخيرين اشار فى المتن بقوله وتارة خص الحكمين بالقلبية واراد بالحكمين التعلق بجميع افعال محله خاصة والتعلق بجميع افعال محله ومحل الاخرى واورد الامام الرازى كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها او لم تكمل فلا شك فى كونها قبل الفعل ومعه وبعده وفى جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التى كملت جهات تأثيرها فلا خفاء فى كونها مع الفعل بالزمان لاقبله وفى امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذاك الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة بمعنى الايجاد فسرنا التأثير والمبدائية بما يعم الكسب الذى هو شان القوة الحادثة وذلك بحصول جميع الشرائط التى جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما او معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة (قال المبحث الثالث ٢) الجمهور على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بان فى الزمن معنى لايوجد فى الممنوع مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وعند ابى هاشم هو عدم ملكة للقدرة وليس فى الزمن صفة محققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل او من شانه القدرة بطريق جرى العادة على ما سبق ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب اليه الشيخ الاشعرى من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ولا خفاء فى ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا امتناع فى تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المتحدين لمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود وبين صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف واللغة واوسلم فالكلام فيما هو المتعارف الشائع الاستعمال (قال وفى تضاد النوم للقدرة تردد ٦) لاخفاء فى جواز بعض الافعال عن النائم وامتناع الاكثر واختلفوا فيما يصدر فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له وان النوم لايضاد القدرة ونفاه الاستاذ ابو اسحق ذهابا الى التضاد كالعلم والادراك وتوقف القاضى وبعض الاصحاب وللمعتزلة فى القدرة تفريعات وتفاصيل لانطول الكتاب بذكرها (قال ويضادها الخلق ٤) يريد ان من الكيفيات النفسانية الخلق وفسر بملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس لايكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذى يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او يفتقر فى صدور الفعل عنه الى فكر وروية كالبخيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا قصد بالعطاء الشهرة ولما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها الى طرفى الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورة هذا ما قال فى التجريد ان القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامها (قال ومنها ٩) اى من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهى كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى

٢ العجز ضد القدرة لاعدم ملكة كما هو رأى ابى هاشم لما نجد من الفرق بين الزمن والممنوع مع اشتراكهما فى عدم القدرة وله ان يمنع ذلك فى الممنوع او يجعل الفرق ان من شانه القدرة بخلاف الزمن ويتفرع على التضاد ما نقل عن الشيخ وان كان خلاف الظاهر ان متعلق العجز هو الموجود حتى ان الزمن عاجز عن القعود بمعنى ان فيه صفة تستعقب القعود لا عن قدرة ويبطله القطع بان عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بمثل القرآن والتزام اشتراك اللفظ بين تلك الصفة وعدم القدرة خلاف اللغة متن

٦ اذ قد يصدر عن النائم بعض الافعال ويمتنع الاكثر متن

٤ من جهة انه ملكة يصدر بها الافعال عن النفس بسهولة من غير روية وان نسبته الى الطرفين لاتكون على السوية متن

٩ اللذة والالم وهما بديهيان وقد يفسران بادراك الملائم والمنافى من حيث هما كذلك فهما نوعان من الادراك اعتبر فيهما اضافة يختلف بالقياس الى المدرك واصابة لذات الملائم والمنافى لا صورتهما والحق انا نجد حالة هى اللذة ونعلم ان ثمة ادراكا للملائم واما انها نفسه او امر حاصل به وهل يحصل بغيره ففيه تردد وقد يفسر بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية ويبطله الالتذاذ باصابة مال او مطالعة جمال من غير طلب وشوق متن

وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافى من حيث هو مناف والملايم للشئ كما له الخاص اعنى الامر اللايق كالتكيف بالحلاوة للذائقة وتعقل الاشياء على ما هى عليه للعاقلة وقيد بالحيثية لان الشئ قد يكون ملايما من وجه دون وجه فادراكه لامن جهة الملايمة لايكون لذة كالصفراوى لايلتذ بالحلو والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملايم لا الى مجرد صورته فان تخيل اللذيذ غير اللذة ولذا كان الاقرب ماقال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل او وصول ماهو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اعنى الاصابة والوجدان لان ادراك الشئ قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لايكون الا بحصول ذاته واللذة لاتتم بحصول مايساوى اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب الشئ ويليق به من حيث اقتضائه براءة مالذلك الشئ من القوة الى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرا خير ثم المعتبر كماليته وخيريته بالقياس الى المدرك لافى نفس الامر لانه قد يعتقد الكمالية والخيرية فى شئ فيلتذ به وان لم يكونا فيه وقد لايعتقدهما فيما تحققنا فيه فلا يلتذ به ولهذا يحصل من شئ معين لذة اوالم لزيد دون عمرو وبالعكس فكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر فيه اضافة الى ملايم اومناف يختلف بالقياس الى المدرك واصابة ووجدان لذات الملايم اوالمنافى من حيث هو كذلك لاللصورة الحاصلة منه وبقيد الحيثية يندفع مايقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع انها لاتلايمه بل يغيره ويتنفر عن الادوية وهى تلايمه وتنفعه وذكر الامام بعد الاعتراف بان اللذة والالم حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هى معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافى ولاهو كاف فى حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعى وسنتكلم على ذلك وزعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه صرح جالينوس فى مواضع من كلامه وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المنى اوعيته وابطله ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما فى مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لاعلى التفصيل ولاعلى الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لاجزئيا ولاكليا وكذا فى ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما فى حصول الصحة على التدريج وفى ورود المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك قالوا وسبب السهو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة لايتمان الا بادراك والادراك الحسى خصوصا اللمسى لايحصل الا بانفعال عن الضد ولذلك متى استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال فلم يحصل الادراك فلم تحصل لذة ولا الم وبالجملة فلما لم تحصل اللذة الاعند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسه ولاخفاء فى امكان معارضة هذا الكلام بالمثل ودفعها بما سبق من الوجهين (قال ثم كل من اللذة والالم ينقسم الى الحسى والعقلى حسب الادراك ٣) فانه ينقسم اليهما فينحصر فيهما عند ارباب البحث اما الحسى فظاهر كتكيف العضو الذايق بالحلاوة والقوة الغضبية بتصور غلبة ما والوهم بصورة شئ يرجوه الى غير ذلك واما العقلى فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه مايتعقله من الواجب تعالى بقدر

٣ والعقلى اقوى لان المعقولات اكثر وادراك العقلى اكمل وكلاهما من الكيفيات النفسانية لان المحسوس فى الحسى هو مايلتذ به او يتألم لانفس اللذة والالم متن

الاستطاعة ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة اعنى الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن شوايب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولاشك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هى اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم اذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد لايتناهى واما الثانى فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لايدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فتكون الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم فكذا اللذات التابعة لهما وبحسب هذا تعرف حال الالام عند التنبه لفقد الكمالات واما ان العالم قد لايلتذ بالادراكات ولايتألم بالجهالات فلعله لانتفاء بعض الشروط والقيود المعتبرة فى كون الادراك لذة اوالما فان قيل الحسى من اللذة والالم ينبغى ان يعد من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التى يلتذ بها او يتألم كالحلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التى هى من جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها (قال والحسى من الالم سيما اللمسى يسمى وجعا ٢) لاشك ان لفظ اللذة والالم بحسب اللغة انما هو للحسى دون العقلى واما بحسب العرف فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوى حيث يؤخذ الادراك اعم من الاحساس والتعقل ولايرد الاعتراض بان المدقوق قد يتعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان الحاصل بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك ملايم لامناف وانما المنافى هوية الحرارة الغريبة وليست بمدركة وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة الطبيعة فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظى والتفسير انما هو للحسى خاصة واما الوجع فيختص بالحسى فى العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه باللمسى على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام ائمة اللغة انه يرادف الالم فلذا قلنا الحسى من الالم سيما اللمسى يسمى وجعا واتفقت كلمة الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع سببا للوجع فى الجملة وان لاسبب له سواهما اما بحكم الاستقراء واما بالاستدلال وان كان ضعيفا وهو ان كمال العضو صحته وهى بالمزاج المعتدل والهيئة التى بها يتأتى الافعال على ما يجب فالمنافى لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو سوء المزاج اوالهيئة وهو تفرق الاتصال وانما اختلفوا فى ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا او السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الاطباء او بالعكس اى السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا بواسطته والى هذا مال الامام الرازى وجمع من المتاخرين وعلى كل من المذاهب احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها فى شرح القانون واشترط ابن سينا فى سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لارطبا او يابسا وان يكون مختلفا لامتفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية وفيه بحث لانه ان اريد انهما ليستا فاعليتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال وكليهما لكثير من الامراض فليكونا سببين للوجع بذلك المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفى سوء المزاج الحار او البارد واما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما والاحساس انفعال والانفعال لايكون الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات الفاعلة فيشكل بتصريح ابن سينا فى مواضع من كتبه بل اطباق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة

٢ وحصر ابن سينا سببه فى تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف الحار او البارد لان الرطب واليابس انفعاليان نعم قد يولم اليابس بالعرض لاستتباعه لشدة التقبيض تفرق الاتصال بخلاف الرطب فان ما يستتبعه من التمديد انما هو بالمادة بخلاف المتفق اعنى ما استقر فى جوهر العضو وابطل المقاومة وصار فى حكم المزاج الاصلى وذلك لان شرط انفعال الحاسة عن المحسوس المخالفة فى الكيف متن

بل اوائل الملموسات فعند خروجهما عن الاعتدال يكونان متنافيين فادراكهما من حيث هما كذلك
يكون المائم ذكر ابن سينا ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه اشدة
التقبيض تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التمديد
اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون فى الرطوبة
التى مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثانى فلان سوء المزاج المتفق
غير مولم ولذلك يسمى بالمتفق والمستوى حيث شابه المزاج الاصلى فى عدم الايلام وذلك
لانه عبارة عن الذى استقر فى جوهر العضو وابطل المقاومة وصار فى حكم المزاج الاصلى
فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما تحقق بين شيئين فلا بد من بقاء
المزاج الاصلى عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا
الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يتسخن الا عن حرارة قوية ولانه تستعمل
فيهما مبردات اقوى مما يستعمل فى الغب ولانها تؤدى الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى
الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجده صاحب الغب وما ذاك الا لكون سوء
المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم فى الشتاء يشمئز بدنه عن الماء الفاتر ويتاذى به ثم انه بعد
ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تأذى به ثم بعد ذلك يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول
استبرده وتألم به وذلك لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك بالكلية وذلك
اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به ويعتاده ثم فى الزمان
الثانى تكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا فى كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث
دفعة فانه لكثرته يكون مدركا لم يستمر ادراكه مادام مختلفا (قال واعتراض الامام ٢) اشارة الى دفع
الشبه التى اوردها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع فمنها ان التفرق يرادف الانفصال
وهو عدمى فلا يصلح علة للوجع لانه وجودى وجوابه ان الانفصال المرادف للتفرق ليس هو
عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا ولو سلم فلا محالة يلزمه
كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجعا بذاته
بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن
كمالها ولو سلم فالعدمى لا يلزم ان يكون معدوما لم يمتنع كونه علة للوجودى ولو سلم فالمراد بالسبب
ههنا المعد اى الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع فى ان يكون
التفرق العدمى بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج ومنها انه لو كان سببا للوجع
لكان الانسان دائما فى الوجع لانه دائما فى تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء
والنمو انما يكون بنفوذ الغذاء فى الاعضاء والتحلل انما يكون بانفصال اجزاء عن الاعضاء لا يقال
هذا التفرق لكونه فى غاية الصغر لا يولم او لا يحس تألمه سيما وقد صار مألوفا بدوامه لانا نقول
كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا ولو كان التفرق حين ما كان مألوفا غير مولم
لكان كل تفرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق لو كان سببا بالذات لما تأخر عنه
الاثر بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو بآلة فى غاية الحدة قطعا فى غاية السرعة
لا يحس منه بالالم الا بعد لحظة ريثما يحصل سوء المزاج وجوابهما انا لا نعنى بكون تفرق الاتصال
سببا للوجع بالذات انه نفسه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه اصلا بل نعنى ان القدر
المحسوس من التفرق اذا كان فى عضو حاس مع التفات النفس اليه والشعور به من غير ان يصير
مستمرا مألوفا ويشترط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو فهو مولم بالذات بمعنى
عدم التوقف على سوء المزاج وان كان ايلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو كماله اللائق به

٢ الرازى بان التفرق عدمى وبان
فى دوام الاغتذاء والتحلل تفرقا كثيرا
فى الاعضاء ولا الم وبان الالم قد يتأخر
عن التفرق كما فى القطع بما هو فى غاية
الحدة مدفوع بان التفرق حركة
بعض الاجزاء عن البعض على ان
الممتنع سببية المعدوم دون العدمى
خصوصا فى المعدوم والمراد ان
القدر المحسوس من التفرق اذا كان
فى عضو حاس مع الشعور والتفات
النفس من غير الف واستمرار وقد
ادرك من جهة كونه منافيا فهو
مولم ولو بواسطة استتباعه فقدان
هيئة العضو كماله اللائق وحينئذ
لا اشكال
متن

وحينئذ يجوز ان لا يكون التفرق فى الاغتذاء والتحلل قدر ما يدركه الحس او يكون مألوفا لا يضر
ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه ملايما ونافعا للبدن ببقاء
الصحة والقوة وبقاء البدن من الفضول وما ذكر من لزوم استواء التفرقات فى الاحكام ظاهر الفساد
كيف والتفرق الغذائى طبيعى دائم فى اجزاء صغيرة مألوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة
وقطع العضو ليس كذلك واما قطع العضو سريعا بآلة فى غاية الحدة فان كان مع التفات
النفس والشعور فلا نسلم تأخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال الا ترى ان من انصرف فكرته
الى امر اهم شريف كالتأمل فى مسئلة علمية او خسيس كاللعب بالنرد والشطرنج او توسط
كالابتلاء بوجع اقوى او الوقوع فى معركة او الاهتمام بمهم دنيوى ربما لا يدرك الم الجوع والعطش
وكثير من الموذيات وكذا المستلذات ومنها انه لو كان سببا لكانت الجراحة العظيمة اقوى ايلاما
من لسعة العقرب لكون التفرق فى الجراحة اكثر وجوابه ذلك انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا
لتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف
اقوى تأثيرا من الجراحة العظيمة (قال ومنها ٧) اى من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض
اما الصحة فقد عرفها ابن سينا فى اول القانون بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال
من الموضوع لها سليمة وليست كلمة او للترديد المنافى للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة
هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص الراسخة كما زعم البعض على ما قال
فى الشفاء انها ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى
الطبيعى غير مأوفة فاورد ماهو صحة بالاتفاق وهذا ما قيل ان جنسها هو المسمى بالحال
او الملكة وليس هنا شك فى ذاتى للصحة ولا فى عرضى على ما قال الامام انه لا يلزم من الشك
فى اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك فى شئ من مقومات الصحة بل فى بعض عوارضها
لان المخالفة بين الحال والملكة انما هى بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة على الحال فى الذكر
مع انها متأخرة عنه فى الوجود حيث تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها
اشرف من الحال ولانها اغلب فى الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف فى كونها صحة
بخلاف الحال ولانها غاية الحال والغاية متقدمة فى العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان
وغيره من الحيوانات وما ذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب
والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة
بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا يكون فى تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد
بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية
وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكر فى موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة يكون بها
بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فبنى على ان الصحة
المبحوث عنها فى الطب هى صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها
عن الآفة وكونها على المجرى الطبيعى على ما ناسب المعنى اللغوى فلا يكون تعريف صحة البدن
والعضو بها تعريف الشئ بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة فى الافعال امر محسوس وفى البدن
غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوله تصدر عنها الافعال
مشعر بان المبدأ هى تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بانه الموضوع اعنى البدن
او العضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلى والموضوع قابل والمعنى كيفية
تصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة
واسطة بمنزلة العلة لفاعليته والمعنى تصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع وتحقيقه

٧ الصحة والمرض اما الصحة فعرفها
ابن سينا بانها ملكة او حالة تصدر
عنها الافعال من الموضوع لها
سليمة يعنى ان جنسها الكيفية
النفسانية سواء كانت بصفة الرسوخ
او دونها لا كما هو رأى البعض
من تخصيصها بالراسخة على ما قال
فى الشفاء ملكة فى الجسم الحيوانى
تصدر عنه لاجلها الافعال غير
مأوفة وقدم الملكة لانها اشرف
واغلب والمتفق على كونها صحة
وفى زعم الامام من شمولها صحة
النبات ذهول عن معنى الملكة والحالة
واما تخصيصها بالانسان فيما قال
انها هيئة يكون بها بدن الانسان
فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه
الافعال كلها صحيحة سليمة فبالنظر
الى انها المبحوث عنها فى الطب والمراد
بالصحة والسلامة المعنى اللغوى بدليل
الاسناد الى الافعال فلا دور والدلالة
بكلمتى عن ومن على مبدائية كل
من الحال والمحل مبنية على ان الاول
فاعلى والثانى مادى او الاول آلى
والثانى فاعلى واما المرض فجعله تارة
ملكة او حالة مضادة للصحة وتارة
عدم ملكتها بناء على انه قد يطلق
على زوال الصحة وقد يطلق على
ما يحدث عنده من المبدأ للآفة
فى الافعال وعلى تقدير التضاد فهما
من جنس الكيفية النفسانية وقد يذكر
عند تعداد انواعهما ما يدل على ان
كليهما او المرض خاصة من قبيل
المحسوسات او غير الكيفيات وهو
تسامح
متن

ان القوى الجسمانية لاتصدر عنها افعالها الابشركة من موضوعاتها فالمسخن هو النار
والنارية علة لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم
وهذا المعنى واضح فى عبارة القانون فى التعريف الثانى واوضح منه فى عبارة الشفاء لان اللام
اوضح فى التعليل من الياء وهى من عن فاندفاع الاعتراض عنها فى غاية الظهور والامام انما اورده
على العبارة الاولى فاذكر فى المواقف ان الصحة ملكة اوحالة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها
سليمة وان الامام اورد عليه هذا الاعتراض ليس على ماينبغى واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة
مضادة للصحة اى ملكة اوحالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر فى موضع
من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم لست اعنى من حيث هو سوء مزاج
اوالم وهذا مشعر بان بينهما تقابل الملكة والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على مااشار اليه الامام
هو ان الصحة عنده هيئة هى مبدأ السلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة
هى مبدأ الآفة فى الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما
تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ
المرض مشترك بين الامرين اوحقيقة فى احدهما مجاز فى الاخر والا فالاشكال بحاله وقيل المراد
ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على مامر اوتقابل التضاد
بحسب الشهرة وهو العرف العامى لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد
ولايمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لابحسب التحقيق ليلزم كونهما موجودين فى غاية التخالف
تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احد الضدين فى التضاد المشهورى
قد يكون عدما للاخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض
ايضا وجودى كالصحة ولاخفا فى ان بينهما غاية الخلاف فيجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق
مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس
الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولاشئ منها بداخل تحت
الكيفية النفسانية المسماة بالحال اوالملكة اما سوء المزاج فلانه امانفس الكيفية الغريبة التى بها
خرج المزاج عن الاعتدال على ماصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهى من الكيفيات
المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار
اوعن عدد اووضع اوشكل اوانسداد مجرى مخل بالافعال وليس شئ منها داخلا تحت الحال والملكة
وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل
من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله
من الوضع اوان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمى لايدخل تحت مقولة اصلا ولذا لم يدخل
المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقرير الامام
لاماذكر فى المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسة اوالوضع
اوعدم التركيب فانه اختصار مخل والعذر بانه لم يعتد بها فى المحتملات لظهور بطلانها ظاهر
البطلان لان قولنا سوء التركيب امامقدار يخل بالافعال اوعدد اووضع اوانسداد مجرى كذلك
ليس بيانا للمحتملات بل للانقسام فليفهم وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم
المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند
هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا ماقيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق
الصحة على اعتدال المزاج اوالمزاج المعتدل مع انه من المحسوسات (قال ثم المعتبر ٦) قد اختلفوا فى ثبوت
الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف فى ثبوت حالة وصفة لا يصدق عليها الصحة

٦ فى المرض ان كان عدم سلامة جميع
الافعال لم يثبت الواسطة وان كان
آفة الجميع يثبت   متن

ولا المرض كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك مما لايحصى بل فى ثبوت حالة لايصدق معها على البدن
انه صحيح اومريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولامريض فاثبتها جالينوس كالناقهين
والمشايخ والاطفال ومن بعض اعضائه آفة دون البعض ورد عليه ابن سينا بانه اهمل الشرائط التى
يجب ان تراعى فى حال ماله وسط ومالبس له وسط وهى ان يفرض الموضوع واحدا بعينه فى زمان واحد
بعينه وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فان فرض انسان واحد واعتبر
منه عضو واحد اواعضاء معينة فى زمان واحد وجاز ان لايكون معتدل المزاج سوى التركيب
بحيث يصدر عنه جميع الافعال التى يتم بذلك العضو والاعضاء سليمة وان لايكون ليس كذلك فهناك
واسطة وان كان لابد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب اولايكون معتدل المزاج سوى التركيب
اما لثبوت احدهما دون الآخر ولانتفائهما جميعا فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر فى
المرض ان لايكون جميع افعال العضو سليمة امالكونه عبارة عن عدم الصحة اى هى مبدأ سلامة جميع
الافعال اوعن هيئة بها يكون شئ من الافعال مأوفا ولاخفاء فى انتفاء الواسطة حينئذ واما اذا اعتبر
فى المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو
اعنى الطبيعية والحيوانية والنفسانية مأوفة فلاخفاء فى ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال
العضو سليما دون البعض وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا
يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف فى تفسير المرض وكلام الامام مشعر بابتنائه على الاختلاف
فى تفسيرهما حيث قال يشبه ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو
الواحد اوالاعضاء الكثيرة فى الوقت الواحد اوفى الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال
سليمة وبالمرض ان لايكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها
سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها مأوفة وفى كلام ابن سينا مايشعر بابتنائه
على الاختلاف فى تفسير الصحة حيث ذكر فى اول القانون انه لاتثبت الحالة الثالثة الا ان يحدوا
الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا مابهم اليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال
لتخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو لتخرج صحة من بعض
اعضائه صحيح دون البعض وفى كل وقت لتخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير
استعداد قريب لزوالها لتخرج صحة المشايخ والاطفال والناقهين (قال ومنها الفرح ٧) قد تعرض
للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم فى بعض قواها من النافع والضار كالفرح
وهو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ والغم وهو
مايتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والغضب وهو مايتبعها حركة الروح
الى الخارج طلبا للانتقام والفزع وهو مايتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من الموذى واقعا
كان اومتخيلا والحزن وهو مايتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهومايتبعها
حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير يقع اوشر ينتظر فهو مركب
من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج
وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكرى والخجل وهو مايتبعها حركة الروح
الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر
بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى ماالكل من الخواص واللوازم
والا فماهياتها واضحة عند العقل وكثيرا ماينسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح
انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك (قال القسم الثالث الكيفيات
المختصة بالكميات ٣) وهى التى لايكون عروضها بالذات الاللكم المتصل كالاستقامة والانحناء

٧ والغم والغضب والخوف والحزن
والهم ونحو ذلك ولا بحث فيها
متن

٣ اعنى التى لايتصور عروضها الشئ
الابواسطة الكمية المتصلة كالاستقامة
والانحناء وكالتقعير والتقبيب والزاوية
او المنفصلة كالزوجية والفردية
وقد يعد منها الخلقة اعنى مجموع
الشكل واللون باعتبار ان الشكل
يختص بالكم لكونه هيئة احاطة الحد
اوالحدود بالجسم وكذا اللون فيمن
يخصه بالسطح واعتد بهذا المركب
خاصة بما فيه من وحدة بحسبها
يتصف الشخص بالحسن والقبح
متن

الخط والتقعير والتقبيب للسطح وكذا الزاوية على ماسيأتى اوللكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لايكون الاباعتبار مافيه من هذه الكميات وقديعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التى هى عبارة عن مجموع الشكل واللون واستشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعنى الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة حداى نهاية بالجسم كما فى الكرة المحيط بها سطح واحد اوحدود اى نهايات كما فى نصف الدائرة والمثلث والمربع وغيرهما من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر لكن لاخفاء فى ان جزءه الآخر اعنى اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات والجواب ان مبنى ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولاتنافى بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ماسبقت الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ فى عمق الجسم الثانى ان الكلام فى الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لاتتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة اوالانحناء اوالزوجية اوالفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لايتصور الاحيث يكون هناك جسم طبيعى بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة فى الوجود دون التصور على ماتقرر فى تقسيم الحكمة الى الطبيعى والرياضى والالهى والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هى عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهى المبحوث عنها فى قسم الرياضيات ومنها ماهى عارضة لها بسبب انها كمية شئ مخصوص كالخلقة وهذا لاينافى الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد فى ان الخلقة مجموع الشكل واللون اوالشكل المنضم الى اللون اوكيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلهما نوعا على حدة (قال وبعضهم ٦) الجمهور على ان الشكل من الكيفيات بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الحد اوالحدود بالجسم لانفس السطح المخصوص ليكون من الكم على مايتوهم من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها ثم تفسير الدائرة بانه سطح محيط به خط فى وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية وتفسير المثلث بانه سطح محيط به ثلثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل ههنا بمعنى المشكل واما حقيقته فانما تنقسم الى الاستدارة والتثليث والتربيع وهى الكيفيات الحاصلة للسطوح المذكورة وليس ايضا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض اوالى الامور الخارجة ليكون من قبيل الوضع على مازعم ثابت بن قرة ومال اليه الامام وذلك لان الحدود ليست اجزاء للجسم ولا للسطح فان قيل النسبة مأخوذة فى مفهومه ولاشئ من الكيف كذلك اجيب بمنع الصغرى وانما يتم لو كان المذكور فى تعريفه حدا حقيقيا له واعترض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية دون السطحية واجيب بان المراد بالجسم ههنا هو التعليمى لانه بالذات معروض الحدود السطحية كما ان السطح معروض الحدود الخطية وانما خص التعليمى بالذكر دون الخط والسطح لانه الذى يمكن تخيله بشرط لاشئ بخلافهما كما مر فالتحقيق ان الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالسطح او الجسم والحدود على الاول خطوط وعلى الثانى سطوح والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيطة ام السطح ام الجسم المحاط فيه تردد (قال والزاوية من الكم ٧) يعنى ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات ففسروها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان يتحد الخطان وهذا مراد من قال انها سطح ينتهى الى نقطة ولاخفاء فى ان هذا صادق على

٦ على ان الشكل من الوضع متن

٧ لقبولها القسمة فغسرت بسطح احاط به خطان يلتقيان على نقطة من غير ان يتحدا والمراد انها ما يلى تلك النقطة من السطح على ماصرح به من قال هى المتحدب من ذلك السطح وردبانه يجوز ان يكون قبولها القسمة لا لذاتها كيف وقدانتفى فيها لازم الكم وهو عدم البطلان بالتضعيف ولذا فسرت بهيئة احاطة الخطين بالسطح عند الملتقى متن

غير موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس بزاوية فمرادهم انها ما يلى تلك النقطة من السطح على ماصرح من به قال انها المحدب اى موضع الانحداب من السطح الذى يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واجيب بانا لانم ان قبولها القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذى هو السطح ولوسلم فعندنا ماينفى كونها من الكم وهو انها تبطل بالتضعيف ولاشئ من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة فى الكم لاابطال له واما الصغرى فلان الحادة تنتهى بالتضعيف مرة اومرارا الى قائمة اومنفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف اما القائمة فلالتقاء الخطين على استقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلتأديهما الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه ولايتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو اقل منه فلابد فى تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذى يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فتبطل المنفرجة بالضرورة وحدوث الحادة فى الجانب الاخر لاينافى ذلك وايضا لاشك ان الزاوية جنس قريب للثلثة فاذا لم تكن القائمة من الكم لم تكن الاخريان منه والمحققون على انها من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة ومايقع فى عبارات المهندسين من كونها سطحا وقابلا للتجزى والمساواة والمقاومة بالذات فبنى على انهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون المثلث شكل تحيط به ثلثة اضلاع وماذكر اقليدس من ان الزاوية تماس الخطين فمعناه الهيئة الحاصلة عند تماسهما هذا هو الزاوية المسطحة واما المجسمة فهى جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط اوالهيئة الحاصلة عند ذلك (قال القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية ٤) اى التى من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد على ان ينفعل اى تهيؤ لقبول اثر ما بسهولة اوسرعة وهو وهن طبيعى كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة اوعلى ان تقاوم ولاتنفعل اى تهيؤ للمقاومة وبطء للانفعال كالمصحاحية والصلابة وذلك هو الهيئة التى بها صار الجسم لايقبل المرض ويتأبى عن الانغماز ويسمى القوة فاذا حاولنا ذكر امر يشمل القسمين ويخصهما قلنا كيفية بها يترجح القابل فى احد جانبى قبوله وبنى ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة فى هذا النوع من الكيفيات والجمهور على انها داخلة فيه فالامر المشترك بين الاقسام الثلثة هو انها استعداد جسمانى كامل نحو امر من خارج اومبدأ جسمانى به يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجح به واستدل على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلة فى هذا النوع بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بتلك الصناعة والقوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها فى خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها وذلك عائد الى القوة على المقاومة واللاانفعال فلا يتحقق قسم ثالث الثانى ان الحرارة انها قوة شديدة على الاحراق فلوكانت داخلة فى هذا الجنس مع دخولها فى الجنس المسمى بالانفعاليات اعنى الراسخ من الكيفيات المحسوسة لزم تقومها بجنسين ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبنى على ان الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعاليات اوالانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة اوالحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شئ مما صدق عليه الآخر والافلا يمتنع ان تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات (قال الفصل الرابع فى الاين ٦) وهو النسبة الى المكان اعنى كون الشئ فى الحيز وللقوم فى تحقيقه طريقان احدهما للمتكلمين والآخر للفلاسفة والقدماء من المتكلمين

٤ وهى استعداد شديد على ان ينفعل كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة اوعلى ان يقاوم ولاينفعل كالمصحاحية والصلابة ويسمى القوة فالمشترك كيفية بها يترجح القابل فى احد جانبى قبوله قيل اوعلى ان يفعل كالمصارعة فالمشترك استعداد جسمانى كامل نحو امر من خارج ورد بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بعلم بالصناعة وقدرة على الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وصلابة فى الاعضاء وهى راجعة الى الاول الثانى ان الحرارة قوة شديدة على الاحراق مع انها من المحسوسات ومبناهما على كون الاقسام الاربعة للكيف متباينة بالذات متن

٦ وهو الكون فى الحيز وسلوكه على طريقين الاول للمتكلمين وهو بحثان البحث الاول الكون وجوده ضرورى وانواعه اربعة لان حصول الجوهر فى الحيز ان اعتبر بالنسبة الى جوهر اخر فان امكن تخلل ثالث بينهما فافتراق على تفاوت اقسامه فى القرب والبعد والا فاجتماع ومن اسمائه المجاورة والمماسة على الاقرب

متن

فی طریقهم شعب وتفاریع قلیلة الجدوی لانطول الكتاب بذكرها بل نقتصر علی مایهمنا فنقول المتكلمون یعبرون عن الاین اعنی حصول الجوهر فی الحیز بالكون و یعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبیة وقد حصروه فی اربعة انواع هی الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر فی الحیز اماان یعتبر بالنسبة الی جوهر اخر اولا وعلی الاول اما ان یكون بحیث یمكن ان یتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه لیشمل افتراق الجوهرین بتخلل الخلاء فانه لاثالث بینهما بالفعل بل بالامكان وعلی الثانی ان كان مسبوقا بحصوله فی حیز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله فی ذلك الحیز فالسكون فیكون السكون حصولا ثانیا فی حیز اول والحركة حصولا اول فی حیز ثان واولیة الحیز فی السكون قد لایكون تحقیقا بل تقدیرا كما فی الساكن الذی لایتحرك قطعا فلا یحصل فی حیز ثان وكذا اولیة الحصول فی الحركة لجواز ان ینعدم المتحرك فی آن انقطاع الحركة فلا یتحقق له حصول ثان فان قیل اذا اعتبر فی الحركة المسبوقیة بالحصول فی حیز آخر لم یكن الخروج من الحیز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما یلزم ذلك اولم یكن الخروج من الحیز الاول نفس الحصول الاول فی الحیز الثانی علی ماصرح به الآمدی وتحقیقه ان الحصول الاول فی الحیز الثانی من حیث الاضافة الیه دخول وحركة الیه ومن حیث الاضافة الی الحیز الاول خروج وحركة منه ثم الاجتماع لایتصور الا علی وجه واحد والافتراق یتصور علی وجوه متفاوتة فی القرب والبعد حتی ینتهی غایة القرب الی المجاورة التی هی الاجتماع ومن اسمائها المماسة ایضا علی مایراه الاستاذ ابو اسحق وهو اقرب الی الصواب مما ذكره الشیخ والمعتزلة من ان المماسة غیر المجاورة بل هی امر یتبعها ویحدث عقیبها وظاهر عبارة المواقف یشعر بان المجاورة افتراق حیث قال الافتراق یختلف فیه قرب و بعد متفاوت ومجاورة (قال وقیامه بواحد ٤) قد یتوهم ان اجتماع الجوهرین عرض قائم بهما فیلزم قیام العرض الواحد بمحلین فنفی ذلك بان لكل من الجوهرین اجتماعا یقوم به مغایرا بالشخص للاجتماع القائم بالاخر (قال واما الحصول ٦) لاخفاء فی ان قولهم حصول الجوهر فی الحیز اذا لم یعتبر بالنسبة الی جوهر آخر فاما ان یكون مسبوقا بحصوله فی ذلك الحیز او فی حیز اخر لیس بحاصر لجواز ان لایكون مسبوقا بحصول اصلا فلهذا ذهب بعض المتكلمین الی ان الاكوان لاتنحصر فی الاربعة كما فرضنا ان الله تعالی خلق جوهرا فردا ولم یخلق معه جوهرا آخر فكونه فی اول زمان الحدوث لیس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب القاضی وابو هاشم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثانی فی ذلك الحیز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد علی السكون غیر مشروط فیه والی هذا یؤل ماقال الاستاذ انه سكون فی حكم الحركة حیث لم یكن مسبوقا بحصول اخر فی ذلك الحیز وعلی هذا لایتم ماذكر فی طریق الحصر بل طریقه ان یقال انه ان كان مسبوقا بحصوله فی حیز آخر فحركة والا فسكون ویرد علیه السكون بعد الحركة حیث یصدق علیه انه حصول مسبوق بالحصول فی حیز آخر وان كان مسبوقا بالحصول فی ذلك الحیز ایضا فالاولی ان یقال انه ان اتصل بحصول سابق فی حیز آخر فحركة والا فسكون او یقال انه ان كان حصولا اول فی حیز ثان فحركة والا فسكون فیدخل فی السكون الكون فی اول زمان الحدوث وتخرج الاكوان المتلاحقة فی الاحیان المتلاصقة اعنی الاكوان التی هی اجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لایلزم من عدم اعتبار اللبث فی السكون ان یكون عبارة عن مجرد الحصول فی الحیز من غیر اعتبار قید یمیزه عن اجزاء الحركة اللهم الا ان یبنی ذلك علی ان الكون الاول فی الحیز الثانی یماثل الكون الثانی فیه وهو سكون وفاقا فكذا الاول ویكون هذا الزاما لمن یقول بتماثل الحصول الاول والثانی فی الحیز الاول فكذا فی الحیز الثانی فالتزم القاضی ذلك وذهب الی ان الكون الاول فی الحیز

٤ اذ لكل من الجوهرین اجتماع یقوم به وان لم یعتبر بالنسبة الی آخر فان كان مسبوقا بحصوله فی ذلك الحیز فسكون او فی آخر فحركة فالسكون حصول ثان فی حیز اول والحركة حصول اول فی حیز ثان متن

٦ اول الحدوث فلیس بحركة ولاسكون فلاحصر وقال القاضی وابو هاشم بل سكون لانه مماثل الحصول الثانی و یلزم كون الحركة مجموع سكنات لان الكون الاول ایضا فی الحیز الثانی سكون والتزم ذلك حتی قیل بان كل حركة سكون ولاعكس والتضاد انما هو بین السكون فی الحیز والحركة منه لا الیه فانها عینه واعترض بانه لو صح ذلك لزم ا یكون فی الحیز الثانی الحصول الثانی حركة كالاول والقول بان عدم المسبوقیة بالحصول فی ذلك الحیز معتبر فی الحركة لایدفع الالزام متن

الثانی وهو الدخول فیه سكون و بنی علی ذلك ان كل حركة سكون من حیث انها دخول فی حیز ولیس كل سكون حركة كالكون الثانی فان قیل الحركة ضد السكون فكیف تكون نفسه او مركبة منه اجیب بان التضاد لیس بین الحركة والسكون مطلقا بل بین الحركة من الحیز والسكون فیه واما بین الحركة والسكون فیه فلا تغایر فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون الاول فیه وهو یماثل الكون الثانی الذی هو سكون بالاتفاق واعترض الآمدی بمنع تماثل الحصولین واشتراكهما فی كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحیز لایوجب التماثل لانا لانم انه اخص صفاتهما النفسیة كیف والحصول الاول فی الحیز الثانی حركة وفاقا لكونه خروجا من الحیز الاول فلو كان مماثلا للحصول الثانی فیه لزم ان یكون هو ایضا حركة ولا قائل به فان اجیب بان عدم المسبوقیة بالحصول فی ذلك الحیز معتبر فی الحركة فیصدق علی الحصول الاول دون الثانی قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول فی حیز آخر معتبر فی السكون فیصدق علی الحصول الثانی دون الاول وحاصله ان الكلام الزام لمن یقول بتماثل الحصولین وبان كون الثانی سكونا یستلزم كون الاول كذلك وذكر فی المواقف انه اذا اعتبر فی الحركة عدم المسبوقیة بالحصول فی ذلك الحیز لا المسبوقیة بالحصول فی حیز آخر بطل قولهم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد ان السكون الذی هو الحصول الثانی لایكون حینئذ جزأ الحركة فلا یكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط من باب ایهام العكس لان معنی قولهم هی مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لایستلزم ان یكون كل سكون جزأ لها وان اراد ان مجرد الحصول الاول فی الحیز الاول یكون حینئذ حركة مع انه لیس مجموع سكنات فله وجه فان قیل هذا وارد علی التقدیر الآخر ایضا وهو ان یعتبر فی الحركة المسبوقیة بالحصول فی حیز آخر لان الحصول فی هذا الحیز سواء قید بالمسبوقیة بالحصول فی حیز آخر او بعدم المسبوقیة بالحصول فی ذلك الحیز اولم یقید بشیء اصلا فهو واحد لامجموع قلنا مرادهم ان الحركة مجموع الحصولین فی الحیزین علی مایفصح عنه قولهم انها مجموع سكنات لا مجرد الحصول فی الحیز الثانی المقید بالحصول فی حیز سابق علی مایفهم من ظاهر العبارة وهذا لایتأتی الا علی تقدیر ان یشترط فی الحركة الحصول فی حیز سابق وتوجیه اعتراض الآمدی حینئذ انه لو تماثل الحصول الاول والثانی فی حیز واحد لكان الحصول الثانی فی الحیز الثانی جزأ من الحركة كالاول (قال والتحقیق ٢) سیجیء فی طریق الفلاسفة انه قد یراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بین المبدأ والمنتهی بحیث تكون حاله فی كل آن علی خلاف ماقبله وما بعده وقد یراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدأ الی المنتهی والمتكلمون بالنظر الی الاول قالوا انها الحصول فی الحیز بعد الحصول فی حیز اخر وبالنظر الی الثانی انها حصولات متعاقبة فی احیاز متلاصقة و یسمی بالاضافة الی الحیز السابق خروجا والی اللاحق دخولا ثم منهم من سمی مثل هذا الحصول سكونا من غیر ان یعتبر فی مسماه اللبث والحصول بعد الحصول فی حیز واحد وكانت الحركة بالمعنی الاول سكونا وبالمعنی الثانی مجموع سكنات وكان الحصول فی اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول فی حیز بعد الحصول فیه فلم تكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول فی آن الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثانی من الحصولین فی حیز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولین كما قد یحمل قولهم الحركة حصول فی الحیز بعد الحصول فی حیز اخر علی انها مجموع الحصولین قال ثم الحق یعنی ان اطلاق الانواع علی الاكوان الاربعة مجاز لان حقیقة الكون اعنی الحصول فی الحیز واحدة والامور الممیزة حیثیات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لافصول

٢ ان المتحرك بین طرفی المسافة حصولات ای علی الاستمرار دون الاستقرار فان ارید بالحركة ماهو المحقق منها فهی الحصول بعد الحصول فی حیز آخر وان ارید الموهوم الممتد من المبدأ الی المنتهی فهی الحصولات المتعاقبة فی الاحیاز المتتالیة ثم ان جعل السكون اسما للحصول من غیر اشتراط لبث فالحركة سكون او مجموع سكنات وان اشترط فلا وحینئذ فالسكون هو الحصول الثانی او مجموع الحصولین فیه تردد ثم الحق ان حقیقة الكون فی الاربعة واحد وانما التمایز بالحیثیات حتی ان الواحد بالشخص ربما یكون اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا باعتبارات مختلفة ومن اطلق القول بتضاد الاكوان اراد ان الاكوان المتمیزة فی الوجود یمتنع اجتماعها لان الكونین یوجبان تخصیص الجوهر بحیز واحد فیتماثلان او بحیزین فیتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر فی آن واحد فی حیزین وایاما كان فلا یجتمعان ویبنی ذلك علی ان المماسة لیست من الاكوان والا فلاخفاء فی اجتماعها كما فی الجوهر المحفوف بستة جواهر فان منعه علی مانقل عن البعض مكابرة متن

منوعة بل ربما لايوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة اوسكونا من جهة كونه مسبوقا بحصول فى حيز آخر اوفى ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذالم يشترط فى السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضى واشياعه قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربعة قلنا مرادهم الاكوان المتمايزة فى الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل لانهم احتجوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان فلا يجتمعان كالحصول الاول والثانى فى حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الاخر فى تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فمتضادان ضرورة امتناع اجتماع حصول الجوهرين فى آن واحد فى حيزين فان قيل اليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه اكوان ستة هى مماساته لها فان من منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر لاكثر من جوهر تفاديا عن لزوم التجزى فقد كابر مقتضى العقل بل الحس فان تأليف الجسم من الجواهر عند من يقول بها لايتصور بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان لايجعلون المماسة منها بل امرا اعتباريا (قال المبحث الثانى ٦) يشير الى امرين اختلفوا فى كل منهما انها حركة اوسكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثانى حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الاجسام كالحجر المستقر على الارض فى الماء الجارى وكالطير الواقف فى الجو عند هبوب الرياح والحق ان الاول حركة والثانى سكون بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول بانه لوكان ساكنا مع حركة باقى الاجزاء لزم الانفكاك اى انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة فى الاجزاء الظاهرة وهى فى الحيز فتكون الباطنة ايضا فيه وقد انتقل منه الى آخر وعلى الثانى بانه لوكان متحركا لزم التحرك فى حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه بان يتحرك البعض عليه آخذا من يمنته الى يسرته والبعض بالعكس والكل ضعيف احتج المخالف فى الاول بان الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذى هو الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل حيزه وقد فارقه وفى الثانى بانه حصل فى حيز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول فى حيز آخر ولا معنى للحركة سوى هذا وبانه قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس الحركة اوملزومها واجيب بان حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول فى الحيز الثانى انما يكون حركة اذا كان بزواله عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة المتحيز بان يزول من محاذاة الى محاذاة فظهر ان الخلاف فى الاول عائد الى الخلاف فى حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعنى البعد المشغول به اوالجواهر المحيطة به ام ماله خاصة من البعد والاجزاء المحيطة به وفى الثانى الى الخلاف فى ان الحيز هو البعد المفطور الذى لا يفارقه المستقر بتحرك الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر المحيطة به على ما يناسب قول الفلاسفة من انه السطح الباطن من الحاوى وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على ان يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحيز البتة ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول تمتنع حركة الجسم فى حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثانى لا يمتنع كما اذا تحرك بعض الجواهر المحيطة يمنة والبعض يسرة على ما يلتزمه الاستاذ ابو اسحق وان شدد غيره النكير عليه حقا فان العقل جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم فى حالة واحدة لا تكون الى جهتين وما ذكر فى المواقف من ان هذا نزاع فى التسمية ليس على ما ينبغى لان ما ذكره الاستاذ وغيره فى بيان الحيز اوالحركة انه هذا اوذاك ليس اصطلاحا منهم على ان نجعله اسما لذلك والا لما كان لجعله من المسائل العلمية والاستدلال

٦ الحق ان الباطن من اجزاء الجسم المتحرك متحرك والمستقر على الارض او الواقف فى الجو عند تبدل الماء والهواء عليه ساكن لاطباق العقل والعرف على ذلك والخلاف فى الاول عائد الى الخلاف فى حيز الجزء الباطن وفى الثانى الى الخلاف فى ان الحيز هو البعد المفطور او الباطن من الحاوى وان الحركة هل يحصل بزوال الحيز عن المتحيز حتى يمكن اختلاف جهتى الحركة الواحدة فى حالة واحدة ام لابد ان يكون بزوال المتحيز عن حيزه حتى يمتنع ذلك وليس مراد المخالف انى اجعل لفظ الحيز او الحركة اسما لهذا المعنى بل ان حقيقة ما وضع الاسم فى الاصل بازائه هو هذا فلا يكون نزاعا فى التسمية متن

عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التى وضع لفظ الحيز اوالحركة ومايرادفه من جميع اللغات بازائها واثبات ذاتياتها بعد تصورها بالحقيقة حين يحكم بان هذا فى حيز وذاك فى حيز آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن (قال الطريق الثانى للفلاسفة ٣) والمبحث الاول منه غنى عن الشرح واما الثانى فبيانه ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا اولا دفعة وبنى ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون فى آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا ففسرها بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول ما لم يكن حاصلا ولا خفاء فى ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان فى مكان وهو ممكن الحصول فى مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول فى ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان فالتوجه مقدم على الاصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التأدى الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان يبقى من ذلك التوجه مادام موجودا شئ بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة متعلقة بان يبقى منها شئ بالقوة وبان لا يكون المتأدى اليه حاصلا بالفعل فتكون الحركة بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذى هو بالقوة من جهة التأدى الى المقصود الذى هو الحصول فى المكان المطلوب فيكون كمالا اول لما بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لا من جهة انه بالفعل ولا من جهة اخرى فان الحركة لا تكون كمالا للجسم فى جسميته او فى شكله او نحو ذلك بل من الجهة التى هو باعتبارها كان بالقوة اعنى الحصول فى المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته التى ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذى لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض اولا بان ماهية الحركة وان لم تكن بديهية واضحة عند العقل لكن لا خفاء فى ان ما ذكر فى هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وثانيا بانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا ليس تعريفا للحركة يقصد بها تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يضره كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة ولا كون الكمال الاول والثانى فى بعض اقسام الحركة اعنى المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة تفرض فحال الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها توجه فيكون كمالا اول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا (قال وحاصل هذا المعنى ٩) يشير الى ان ما ذكر بيان للمعنى المحقق الموجود من الحركة فان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهى حالة مستمرة غير مستقرة اى يوجد للمتحرك مادام متحركا ولا يجتمع متقدمه مع متأخره وبها يحصل الجسم فى حيز بعد ما كان فى حيز آخر وحقيقته كون فى الوسط ينقسم الى اكوان بحسب الفرض والتوهم وهو فى نفسه واحد متصل على قياس المسافة والزمان فيما يفرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزأ وثانيهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى والحركة بهذا المعنى لا وجود لها فى الاعيان لان المتحرك مادام لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها فاذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل فى الاذهان لان للمتحرك نسبة الى المكان الذى تركه والى المكان الذى ادركه فاذا ارتسمت فى الخيال صورة كونه فى المكان الاول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال

٣ وهو مباحث المبحث الاول الاين حقيقى ان لم يفضل الحيز على الشئ ككون الماء فى الكوز والا فغير حقيقى ككون زيد فى الدار او فى البلد او فى العالم ويكون جنسيا اونوعيا اوشخصيا ككون الشئ فى المكان او فى الهواء او فى هذه الدار ويقبل التضاد كفوق واسفل والاشتداد كالاتم فوقية المبحث الثانى قيل الحركة الخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا اولا دفعة ومبناه على ان تصور هذه المعانى التى حاصلها الاتصال الغير القار بديهى لا يتوقف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة ليلزم الدور وقيل كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة واريد بالكمال حصول ما لم يكن واحترز بالاول عن الوصول فانه يحصل ثانيا والتوجه اولا وبقيد القوة على انه لابد لتعلق الحركة من مطلوب يتوجه اليه وان يبقى شئ منه بالقوة وبقيد الحيثية على ان كون الحركة كمالا للمتحرك انما هو فى الوصول الذى له بالقوة فتخرج كمالاته التى ليست كذلك كالمربعية مثلا والمقصود تلخيص المعنى المسمى بالحركة على الاطلاق وتحقيقه لا تمييزه وتصويره عند العقل فلا يضره كون المعرف اخفى وكون الكمالين اعنى التوجه والوصول فى الحركة المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار نظرا الى ان حال الجسم بالنسبة الى كل نقطة من حيث طلبها توجه ومن حيث الحصول عندها وصول متن

٩ كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى مستمر لا يجتمع متقدمه مع متأخره وبها يحصل الجسم فى حيز بعد ما كان فى آخر وحقيقته امر واحد متصل فى نفسه منقسم بحسب الفرض على قياس المسافة والزمان وقد يقال الحركة لما يتوهم من كليته المتصلة الممتدة بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها فى الاعيان لانها قبل الوصول لم تتم وعنده قد انقضت واما الاول فوجوده ضرورى وعدم حصول المنقضى واللاحق مع انتفاء الحاضر لانه ان لم ينقسم لزم الجزء وان انقسم عاد الكلام لا يقتضى العدم مطلقا كيف والمنقضى ما فات بعد الكون واللاحق ما هو بصدد الكون متن

صورة كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين
معا على انهما شئ واحد واما بالمعنى الاول فوجودها ضرورى يشهد به الحس فان قيل الحكم
بالوجود فى الخارج اما ان يكون على الماضى من الحركة او على الآتى او على الحاضر والكل
باطل اما الماضى والآتى فظاهر واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الذى لا يتجزأ
لانطباق الحركة على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام واجيب بانا لانسلم انه لاوجود للماضى
والآتى غاية الامر انه لاوجودلهما فى الحال وهو لايستلزم العدم مطلقا وكيف لايكون لهما
وجود ومعنى الماضى مافات بعد الوجود والآتى مايحصل له الوجود (قال المبحث الثالث ٧)
الحركة تفتقر الى ستة امور (١) مامنه الحركة وهو المبدأ (٢) ماالية الحركة وهو المنتهى (٣) مافيه الحركة
وهو المقولة اى الجنس العالى الذى ينتقل المتحرك من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع
الى صنف آخر (٤) مابه الحركة اى سببها الفاعلى وهو المحرك (٥) ماله الحركة اى سببها المادى
وهو المتحرك (٦) الزمان الذى يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى منها الزمان
لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان وههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه
مقدرة به اما المبدأ والمنتهى فلكل منهما ذات وعارض اعنى وصف كونه مبدأ ومنتهى والعارضان
قد يعتبران بالقياس الى الحركة وهو قياس تضايف لان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وبالعكس وكذا
المنتهى وقد يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فيتضادان اذ لاخفاء فى مقابلتهما وليس
من عقل للشئ مبدأ عقل له منتهى ولابالعكس وليس احدهما عدما للآخر فلم يبق الا التضاد
والمعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما فى الحركة المستديرة
اذ كل نقطة تفرض من مسافتها فهى مبدأ ومنتهى باعتبارين وبحسب آنين او متغايرين
متضادين بالذات كما فى الحركة من البياض الى السواد وكما فى الحركة من غاية الذبول الى غاية النمو
او باعتبار عارض آخر كما فى الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد عن
الفلك والثانى غاية القرب منه او غير متضادين بوجه آخر كما فى الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة
اخرى (قال واما المقولة ٣) اى ماتنسب اليه الحركة من المقولات العشر اعنى الجنس العالى الذى يتغير
الموضوع بالتدريج من نوع منه الى نوع اخر او من صنف من نوع منه الى صنف آخر واقتصر الامام
على التغير من صنف من المقولة الى صنف آخر اى سواء كانا من نوعين او من نوع والحركة الوضعية
مما صرح به الفارابى وان كان فى كلام ابن سينا مايوهم انه تفرد بالاطلاع عليها وبالجملة فالذى يحققها
هو ان للفلك حركة لايخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه
اما محوية فقط كما فى الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما فى غيره فتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب
تلك النسبة وهو الوضع ولانعنى بالحركة فى الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير
تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا
لو سلم هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لايستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما مر غير مرة
على ان ماذكر لايتم فى الفلك الاعظم عند من لايثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن
من الحاوى ولاحاوى له فان قيل الثابت بالدليل من حركات الافلاك وبالمشاهدة من حركة الكرة
على نفسها ليس الا تبدل نسبة الاجزاء المفروضة واذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما
ثبوته للكل فلانسلم ان للفلك او الكرة حركة وتبدل وضع قلنا هو ضرورى فانه لامعنى لوضع الكل
الا هيئة نسبة اجزائه بعضها الى البعض والى الامور الخارجة ولامعنى لحركته فى الوضع الا تبدل
ذلك على التدريج هذا ولكن يؤل الحاصل الى ان الحركة الاينية للاجزاء الفرضية حركة وضعية
بالاضافة الى الكل (قال الثالثة الكم ٨) الحركة فى الكم تقع باعتبارين احدهما النمو والذبول وثانيهما

٧ لابد للحركة ما منه وهو المبدأ وما اليه
وهو المنتهى ومافيه وهو المقولة ومابه
وهو المحرك وماله وهو المتحرك ومن
الزمان وهذا التعلق بالزمان غير
تعلق الحركة التى منها الزمان فانها
هناك بمنزلة المتبوع وههنا بمنزلة
التابع اما المبدأ او المنتهى فنسبة
كل منهما الى الحركة تضايف
والى الآخر تضاد فيتضاد محلاهما
وان اتحدا بالذات كما فى الحركة
المستديرة او تضادا بالذات ايضا
كما فى الحركة من البياض الى السواد
او باعتبار عارض آخر كما فى الحركة
من المركز الى المحيط متن

٣ فاربع الاول الاين وهو ظاهر الثانية
الوضع كما فى حركة الكرة على نفسها
بتبدل اوضاعها من غير ان يخرج
عن مكانها فان قيل لكل جزء حركة
اينية ضرورة تبدل امكنتها فكذا
للكل قلنا لو سلم ان هناك جزأ بالفعل
فقد لا يكون للكل حكم كل جزء
فان قيل فعلى هذا لانسلم حركة الكل
وتبدل وضعه وانما ذلك للاجزاء قلنا
هو ضرورى متن

٨ والانتقال فيه اما من النقصان
الى الزيادة لورود مادة وهو النمو او بدونه
وهو التخلخل واما بالعكس بانفصال
مادة وهو الذبول او بدونه وهو
التكاثف متن

التخلخل والتكاثف ويقال فى بيان ذلك ان الانتقال فى الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة
او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون بورود مادة يزيد فى كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو
التخلخل كما فى هواء باطن القارورة عند مصها والثانى اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما
فى المدقوق او بدونه وهو التكاثف كما فى هواء باطن القارورة عند النفخ فيها ويتمسكون فى امكان
التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لامقدار لها فى نفسها
وانما هى قابلة للمقادير المختلفة بحسب ماسبق من الاسباب المعدة فيجوز ان ينتقل من المقدار
الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما تواردت ذلك على الهيولى لانها عندهم محض
قابل يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضى معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم
بسيطا واحدا متصلا فى نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لاينتقل عنه
وبهذا يندفع ماذكره الامام من انه لاحاجة فى ذلك الى اثبات الهيولى بل يتأتى على رأى من يجعل
المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة
لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين
فى الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر مالم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار
الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لابد فى ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزأ يمتنع
ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان تصير القطرة على مقدار
البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لامحالة بقاسر
فجاز ان يكون للقسر حد معين لايمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ
من المقدار لايتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لاينافى الامتناع
فى بعض الصور لمانع على ان اشتراط الانفصال فى امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر دقيق
وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يعظم
مقداره وهو تخلخل وبان القارورة اذا مصت خرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقى لزم الخلاء
واذا انفخت فيها دخلها هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل اعنى اشتغال حيز واحد بجسمين
وهو ضرورى الاستحالة (قال وقد يقال ٢) يعنى قد يراد بالتخلخل الانفشاش اى تباعد
اجزاء الجسم بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاندماج
اى تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما
الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لايخفى ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما
بالنسبة الى الكل فحركة فى الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا وفى الوضع بحسب الداخل حيث
تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كالفلك بحسب الخارج حيث تبدلت نسبتها الى الامور
الخارجة فان قيل فعلى الاول لا تنحصر الحركة فى الكم فى الاعتبارات الاربعة قلنا لاكلام
فى عدم الانحصار وفى ان قولنا الانتقال من النقصان الى الزيادة لورود المادة نمو ليس على اطلاقه
والى هذا يشير قولنا وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لاعلى تناسب طبيعى وهو الورم او على
تناسب طبيعى لكن لا فى جميع الاقطار وهو السمن فانه وان كان ازديادا طبيعيا بانضياف مادة
الغذاء الى المغتذى كالنمو لكنه لايكون فى الطول على تلك النسبة ولايختص بوقت معين ولايكون
له غاية مايقصدها الطبع بخلاف النمو ومقابل السمن هو الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا لكن
لافى جميع الاقطار وقد يقال له الذبول ايضا وتحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم مايزيد فى
مقداره فاذا احدثت الزيادة منافذ فى الاصل فدخلت فيها واشتبهت بطبيعة الاصل واندفعت
اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة فى نوعه فذلك هو النمو وان له بسبب انفصال

٢ التخلخل والتكاثف للانفشاش
والاندماج وهما مداخلة الهواء بتباعد
الاجزاء وضده وقد يكون ازدياد
المقدار بورود المادة على نسبة
طبيعية وهو الورم او عليها لكن لا فى
جميع الاقطار وهو السمن ويقابله
الهزال متن

تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول واذالم يقو الغذاء على تغريق الاجزاء الاصلية والنفوذ فيها بل انضم اليها من غير ان يتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة فى الجملة فذلك هو السمن وانتقاصه الهزال فالمخصوص باسم النمو والذبول حركة الاعضاء الاصلية (قال الرابعة ٤) يعنى من المقولات التى يقع فيها الحركة الكيف ويسمى استحالة وذلك كانتقال العنب من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج وانكر بعضهم ذلك فمنهم من زعم ان فى الماء مثلا اجزاء نارية كامنة تبرز بالاسباب الخارجة فيحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه يصير نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد بدلائل وامارات ربما تلحق الحكم بالضروريات على ما فصل فى المطولات ادناها ان جبلا من كبريت يشتعل بقدر يسير من النار فلو كان ذلك اظهور الاجزاء النارية الكامنة لكانت لكثرتها اولى بان يشعلها و يحس بها اوالواردة لكانت بقدر الوارد وان حرارة الماء الشديد السخونة لوكانت بانقلاب بعض اجزائه نارا من غير استحالة لفارقت تلك النارية صاعدة بطبعها اوانطفات ببرد الماء ورطوبته فلم يحس بها على انك ستعرف فى بحث الكون والفساد ان الماء لايصير نارا الا بعد صيرورته هواء وحينئذ يتصعد بطريق البخار (قال والحق ٧) قد سبقت اشارة الى ان الحركة الوضعية عائدة الى الحركة الاينية فههنا يريد نفى الحركة فى الكم والكيف مع التنبيه على منشأ توهمهما وذلك انا نجد الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى ازيد اوانقص ومن كيفية الى كيفية اخرى تضاد الاولى اوتماثلها من غير ان يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منها فنتوهم ان ذلك حركة اذ لانعقل من الحركة الا تغيرا على التدريج لكن لاحركة عند التحقيق لان معنى التدريج المعتبر فى الحركة ان لايكون دفعة لابحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال ههنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات اوالكيفيات متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى اخر دفعة كما فى صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور تفاصيل المراتب وازمنة وجوداتها ويدل على نفى الحركة فى الامور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات اوكيفيات اوجواهر ان الوسط بين المبدأ والمنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لاحركة وان كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع اوبالعدد اما ان تكون غير متناهية وهو محال ضرورة كونها محصورة بين حاصرين واما ان تكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور لاتقبل القسمة اذلو انقسمت الى امور متغايرة ننقل الكلام الى كل واحد منها وهلم جرا فيكون مافرض متناهيا غير متناه هف وتركب الحركة مما لايقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء الذى لايتجزأ وكون البطء لتخلل السكنات اما الاول فلا نطباق الحركة على ما فيه الحركة واما الثانى فلان السريع اذا تحرك جزأ فالبطئ ان تحرك مثله دائما لزم تساويهما واكثر لزم كونه اسرع اواقل لزم انقسام مالاينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيما بين اجزاء الحركة سكنات وسيجئ بيان بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذى بين المبدأ والمنتهى اعنى امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الاحاد المتناهية قابلا لانقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لايقبل الانقسام قلنا هذا غير مفيد اذ التقدير ان الانتقال الى كل من تلك الاحاد دفعى والحاصل ان امتناع تركب الحركة مما لاينقسم يقتضى ان يكون امتدادها الموهوم منطبقا على امر قابل لانقسامات غير متناهية على ما هو شان الكم المتصل سواء كان عارضا

٤ الكيف كتسود العنب وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكون فيه اوالورود عليه متن

٧ انهم لما وجدوا الجسم انتقل من كم اوكيف الى آخر لادفعة توهموا حركة ولاحركة فى نفس الامر لان ما بين الطرفين من الكميات والكيفيات متمايزة بالفعل لا كاجزاء المسافة والانتقال الى كل دفعى كالارض تصير ماء ثم هواء ثم نارا وتحقيقه ان الوسط ان كان واحدا فلا حركة وان كان كثيرا كان متناهيا ضرورة كونه بين حاصرين فتكون الحركة من اجزاء لاتنقسم وهو محال لاستلزامه وجود الجوهر الفرد وكون البطء لتخلل السكنات بخلاف الحركة الاينية فان الوسط فيها واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية متن

بجسم واحد كما فى الحركة فى الماء اولاجسام مختلفة كما فى الحركة من الارض الى السماء لاعلى كم منفصل متناهى الآحاد سواء كان معروضه جوهرا او كما متصلا اوكيفا اوغير ذلك و بهذا يندفع مايتوهم من انه اذا جازت الحركة فى المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لاالى نهاية ففى الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى (قال ولا ثبت للحركة فى با فى المقولات) يعنى لادليل على ثبوت الحركة فى الجوهر والمتى والاضافة والملك وان ينفعل وان يفعل بل ربما يقام الدليل على نفيها اما الجوهر فلانه بعد ثبوت الكون وتوارد الصور على المادة الواحدة فالانتقال الى كل منها دفعى لان الجوهر لايقبل الاشتداد فلايكون حدوثه على التدريج وذلك لانه لو قبل الاشتداد فاما ان يبقى فى وسط الاشتداد نوع الجوهر الذى منه الانتقال فلايكون التغير فيه بل فى لوازمه اولايبقى فيكون ذلك انتفاء لااشتدادا وهذا منقوض بالحركة فى الكيف وقد يحتج بان المتحرك لابد ان يكون موجودا والمادة وحدها غير موجودة لما سيجئ من امتناع وجودها بدون الصورة وتحقيقه ان الحركة فى الصور انما تكون بتعاقب الصور على المادة بحيث لاتبقى صورة زمانا وعدم الصورة توجب عدم المادة لكونها مقومة للمادة بخلاف الكيف فان عدمه لايوجب عدم المحل وجوابه ماسيجئ من ان تقوم المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها لولم يستعقب حدوث صورة اخرى واماماقيل من ان تغيرات الجواهر اعنى الاجسام بصورها لاتقع فى زمان لان الصور لاتشتد ولاتضعف بل تقع فى آن وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها وايونها واوضاعها تقع فى زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت بالقياس الى حال فيه غير قار تتبدل نوعيته اذا قيس مايوجد فيه فى آن ما الى مايوجد فى آن اخر بحيث يكون مايوجد فى كل آن متوسطا بين مايوجد فى الآنين المحيطين به ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولاشك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذى تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهى الصورة فلا يتصور فيها اشتداد و لاضعف لامتناع تبدلها على شئ واحد متقوم يكون هو هو فى الحالين فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق ويرد عليه ماسبق مع انا لانم تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما المتى فذكر فى النجاة انه لابد للحركة من متى فلو وقعت حركة فى المتى لكان للمتى متى وهو باطل وذكر فى الشفاء ان الانتقال فيه دفعى لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ثم قال ويشبه ان يكون حالة كحال الاضافة فى ان الانتقال لايكون فيه بل يكون الانتقال الاول فى كم اوكيف ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كما ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان المتبوع قابلا للاشد والانقص فكذا الاضافة اذلو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان متى نسبة الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهى تابعة لمعروضها فى التبدل والاستقرار وكذا الملك لانها مقولة نسبية وقيل لانها توجد دفعة ثم قال واما ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه اما ان يفعل فلان الشئ اذا انتقل من التبرد الى التسخن مثلا فان كان التبرد باقيا لزم التوجه الى الضدين اعنى البرودة والسخونة فى زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد التسخن بعد وقوف التبرد وبينهما زمان سكون لامحالة فليس هناك انتقال من التبرد الى التسخن على الاستمرار وما يقال من ان

الشئ قد ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا لامن جهة ينقص قبول الموضوع لتمام ذلك
الفعل بل من جهة هيئته فذلك عائد الى ان فتور القوة اوانفساخ العزيمة اوكلال الآلة تكون
يسيرا يسيرا اوبتبعية ذلك يحصل التبدل فى الفاعلية فما توهم من التغير التدريجي فى ان يفعل
نفسه انما هو فيما يتم به الفعل كما اذاتوهم فى ان ينفعل بناء على تحققه فيما يتم به الانفعال كالقابل
وهذا ماقال فى المواقف الحق انهما تبع الحركة اما فى القوة ارادية كانت اوطبيعية اوفى الآلة واما
فى القابل واتى فى القابل بلفظ اما دون اوتنبيها على ما ذكرنا فان قيل ماذكر فى الاضافة من
عدم استقلالها لكونها من الاعراض النسبية كاف فى الجميع على ما اشار اليه الامام ولاحاجة
الى ماذكر وامن التطويل والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها
نسبية ولا انتقض بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها فى الاحكام ولهذا قال ابن سينا
بعد اثبات التضاد فى الاين والمتى والوضع وان يفعل وان ينفعل ان التضاد لايعرض الاضافة
لان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات المعروض
ان يكون مستقلا بتلك المعروضية واما كون الاحر ضدا للابرد كالحار للنار فلان الاضافة لما كانت
طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان يكون فى هذا الحكم ايضا تابعة والالكانت
مستقلة فيه (قال واما المتحرك٣) غنى عن الشرح (قال واما المحرك٢) يريد انقسام الحركة بالذات
الى الاقسام الثلثة واما مطلق الحركة فينقسم الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية
وان كانت العرضية لاتخرج عن الاقسام الثلثة ولهذا قيل الحركة ان كانت تبعا لحركة جسم آخر
فعرضية والا فان كان محركها موجودا فى غير الجسم المتحرك فقسرية وان كان موجودا فيه نفسه
فان كان من شانه الشعور والقصد فارادية والافطبيعية والمراد بكون المحرك فى المتحرك اعم من
ان يكون جزأ منه اومتعلقا به التعلق المخصوص كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والنفوس
الفلكية بافلاكها فيعم تحرك الحجر هبوطا والانسان يمنة ويسرة والفلك استدارة فان قيل فعلى
رأى من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم ام تكون
الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما
يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا (قال فحركة النفس ارادية٦) قد اشكل
الامر فى بعض الحركات انها من اى قسم من الاقسام الثلثة لاسيما النبض فقد كثر اختلاف
الناس فى انها طبيعية اوارادية وعلى التقديرين فاينية اووضعية اوكيفية والكل من الفرق تمسكات
مذكورة فى المطولات سيما شروح الكليات ونحن نقتصر على ذكر ماهو اقرب واصوب فنقول
اما حركة النفس فارادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتأخرين من الحكماء انها
تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس فى زمان يتمكن المتنفس من ان يقدمه على ذلك الزمان
وان يؤخره منه بحسب ارادته لكنها لاتتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها فهو
طبيعي من حيث الحاجة لى مطلق التنفس وارادى من حيث امكان تغير التنفسات الجزئية
عن اوقات تقتضيها الحاجة ويكون وقوعها فى تلك الاوقات على مجراها الطبيعي وهذا معنى
ماقال صاحب القانون ان حركة التنفس ارادية يمكن ان تغير عن مجراها الطبيعي والاعتراض
بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشئ لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لايشعر
بارادته ولايتذكر شعوره ولذلك قد تحرك الاعضاء بسبب الملالذعن بعض الاوضاع ويحكها
عند الحاجة الى الحك ولايشعر بذلك واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامى
تقتضى الزيادة فى الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين
فانها ليست بحسب القصد والارادة ولابحسب قاسر من خارج بل بما فى القلب من القوة الحيوانية

٣ فان كانت الحركة فيه بالحقيقة فبحرك بالذات كحركة السفينة والا فبالعرض كحركة راكبها متن

٢ فان كان خارجا عن ذات المتحرك فالحركة قسرية والافان كان مع قصد وشعور فارادية والا فطبيعية متن

٦ من حيث امكان تغير جزئياتها عن اوقاتها وان كانت طبيعية من حيث الاحتياج الى مطلقها وحركة النمو طبيعية وكذا النبض ولايبعد فيها اختلاف الجهات عند اختلاف الغايات وما قيل ان الطبيعية لاتكون الا على نهج واحد بل صاعدة اوهابطة فذلك فى البسائط العنصرية متن

وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل كية فان قيل الحركة الطبيعية لاتكون
الا الى جهة واحدة بل لاتكون الاصاعدة اوهابطة على ما صرحوا به قلنا ذلك انما هو فى
البسائط العنصرية واما الطبيعية النباتية اوالحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات
مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شأنها للروح احداث حركة فيهما من المركز الى المحيط
وهى الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهى الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط
تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولامن
الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب
لحظة فلحظة فيتعاقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة (قال ومنهم٢) يعنى هرب بعضهم عن
الاشكال المذكور بمنع انحصار الحركة بالذات فى الاقسام الثلثة وجعل طريق القسمة ان الحركة
اما ذاتية اوعارضة والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت
تابعة لارادة فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء والمركبة
ان لم يكن من خواص الحيوانات فنباتية كالنمو وان كانت فاما ان تكون تابعة للارادة وهى الارادية
كالمشى اولا وهى التسخيرية كالنبض والعارضة ان كان المحرك جزء من المتحرك فعرضية ارادية
اومكانا له بالطبع فعرضية طبيعية والا فقسرية (قال ثم العلة ٦) يعنى ان الحركة الطبيعية فى
البسائط العنصرية وان كانت على نهج واحد بمعنى كونها الى الحيز الطبيعي لكنها قد تختلف
بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء بيان ذلك
ان العلة للحركة الطبيعية ليست هى الجسمية المشتركة بين الاجسام والالزم دوام الحركة
وعمومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة وليست
ايضا الطبيعية المختصة بذلك الجسم والالزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هى الطبيعية الخاصة
بشرط مقارنة امر غير طبيعي هو زوال حالة ملائمة فيتحرك الجسم بطبعه طلبا لتلك الحالة
الملائمة ويقف لطبعه عند الوصول اليه ثم لاخفاء فى ان الاحوال الملائمة بطبايع الاجسام
مختلفة بحسب اختلاف الطبايع مثلا الحالة الملائمة للارض ان تكون تحت الماء والهواء والنار
وللماء ان يكون فوقها وتحت الاخيرين وعلى هذا القياس فمن ههنا يختلف جهات الحركة
ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة
كانت اولوية الجهة التى اليها الحركة ظاهرة ولاخفاء فى ان معنى طلب الحالة الملائمة ههنا
التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما فى الغايات الارادية كما ان معنى
الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها فلايختص هذا بالحركة الارادية كما يتوهم
من ظاهر معناها اللغوى الموقوف على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول الماء
فى حيزه مثلا قد يكون بخروجه قسرا الى فوق فيتوجه عند زوال القاسر الى تحت و قد يكون
بالعكس فبالعكس جاز فى الحركة الطبيعية بجسم واحد ان يختلف جهتها فتارة يكون الى فوق
وتارة الى تحت (قال المبحث الرابع ٣) اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض
واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف
بالانقسام فيشير فى هذا المبحث الى بيان ماهية الحركة وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة
فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهى ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتى يختلف باختلافه ماهية
الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضى لايختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك
لايختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة اتحدت الحركة بالنوع
وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لان تنوع المعروضات او الاسباب لايوجب تنوع العوارض

٢ من جعل مثل النبض قسما آخر سماها تسخيرية متن

٦ فى الحركة الطبيعية ليست هى الجسمية المشتركة ولا الطبيعة المختصة مطلقا بل عند زوال حالة ملائمة فيتحرك طلبا لها وهى مختلفة فلذا يختلف جهات الحركة ومعنى طلبها التوجه الطبيعي اليها فلا يستلزم الارادة متن

٣ تعلق الحركة بما فيه وما منه وما اليه يكاد يكون ذاتيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف فى الماهية وبماعداها عرضيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف فى الهوية فقط سوى المتحرك فان اختلافه لايقدح فى هويتها الاتصالية الواحدة بالذات وان كانت يتوهم فيها كثرة باعتبار النسب الى المتحركات فلذا كانت وحدتها النوعية بوحدة الامور الثلثة والشخصية بوحدة ماسوى المحرك متن

والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفى الماهية كالانسان والفرس وحصوله
لموثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لااثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة
الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لاتختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف
الماهية ولو فرض فلا خفاء فى جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف
العارض لايوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى
جعل الزمان عارضا لها فانها انماهى حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى اختلفت الحركة
وان كان مافيه واحدا امافى الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما فى الكيف فكالحركة من البياض
الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر
ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف مافيه وان اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة
على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ فى الصفرة ثم
الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ فى الخضرة ثم النيلية ثم السواد وماذكر فى المواقف من انه لابد من
وحدة مافيه ومامنه وما اليه اذ لو اختلف مافيه اختلف النوع كالتسخن والتسود ليس على
ماينبغى لان هذا انما يصح للتمثيل دون التعليل وكانه اراد انه يختلف النوع عند اختلاف مجرد مافيه
كما يختلف عند اختلاف الامور الثلثة مثل التسخن والتسود اوكان الاصل كالتسخن والتبرد
فصحف الى التسود واما وحدة الحركة بالتشخص فلابد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك
للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع
غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته من نقطة معينة منها
الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة اخرى بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء
وكذا فى الكم والكيف والوضع لكن لاخفاء فى ان وحدة مافيه اعنى وحدته الشخصية تستلزم وحدة
مامنه ومااليه من غير عكس فلهذا يكتفى بوحدة الموضوع والزمان ومافيه لايقال ينبغى ان يكتفى
بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد فى زمان معين لاتكون
الا فى مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل فى زمان
معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل ومع اتحاد
الجنس ايضا لايصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود فى زمان
واحد واما وحدة المحرك فلاعبرة بها فى وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التى لايكثر فيها بالفعل اصلا
قد يقع بموثرات متعددة كحركة الجسم فى المسافة بتلاحق الجواذب وحركة الماء فى الحرارة
بتلاحق النيران ولايلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تأثير كل انما يكون فى امر آخر
هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض والتجزى لايقدح فى وحدتها على الاتصال لانه
بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا مايتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لايبطل
وحدتها الاتصالية كما يتوهم بحركة الفلك مع اتصالها انقسامات بسبب الشروق والغروب
والمسامتات فان قيل ان اريد الحركة بمعنى القطع اعنى الامتداد الموهوم فلا وجود لها فى الخارج
او بمعنى الكون فى الوسط اعنى الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو امر كلى والواقع بهذا المحرك
جزئى مغاير للواقع بذاك فلا تتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين قلنا الظاهر هو الاول
ومعنى كونه وهميا انه بصفة الامتداد والاجتماع لايوجد الا فى الوهم والا فابعاضها المتوهمة موجودة
فى الخارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار كالخط مثلا وهذا
المجموع الوهمى قد يتحد بالشخص مع تعدد المحرك كالخط الواحد يقع بعض اجزائه بفاعل
وبعضها بفاعل آخر لكن ميل الامام الرازى الى الثانى وقد حقق القول فيه بان الحركة بمعنى

التوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود فى الآن مستمر باستمرار الزمان ويصير واحدا بالشخص
بوحدة الموضوع والزمان ومافيه واذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك اليها
يعرض لذلك الحصول فى الوسط ان صار حصولا فى ذلك الوسط وصيرورته حصولا فى ذلك
الوسط امر زائد على ذاته الشخصية وهى باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول
عارض من عوارضها وليس الحصول فى الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية لان ذلك انما يكون
لوكان فى المسافة كثرة عددية حتى يقال الحصول فى هذا الحد من المسافة غير الحصول فى ذلك
وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لااجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع
والزمان لاتكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبر
فى الكلية امكان فرض الجزئيات لا الاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم قال هذا ماعندى فى هذا الموضع
المشكل العسر وانت خبير بما بين طرفى كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان
ومافيه فى الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتيج الى اعتبار وحدة مامنه ومااليه ايضا قلنا لان
المعتبر فى وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الامور بالشخص وفى وحدتها النوعية وحدتها بالنوع
وظاهر ان وحدة مافيه بالشخص تستلزم وحدة مامنه ومااليه ووحدته بالنوع لاتستلزم وحدتهما
بالنوع كما فى النمو مع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض ونحو ذلك بقى ههنا بحث وهو
ان تنوع الحركة ومافيه ومامنه ومااليه ظاهر فى الكم والكيف والوضع فان المقادير العارضة لبدن
الانسان من الطفولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان العنب واوضاع الفلك واما فى الاين
فمشكل لانهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسماء مختلفتين
بالنوع لاختلاف مامنه ومااليه دون مافيه والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى
بينهما على الانحناء مختلفتين لاختلاف مافيه دون مامنه وما اليه والحركة على الاستقامة يمنة
ويسرة فرسخا او اكثر متفقة بالنوع لعدم الاختلاف فى شئ من الامور الثلثة فلم يعتبروا فى هذا الاتفاق
والاختلاف بحال طبايع الاجسام المحيطة بالمتحرك بل بحال الايون انفسها وظاهر ان كون الاين
الذى للحجر فى اسفل الهواء مخالفا بالنوع للاين الذى فى اعلاه وكون الايون التى فى الاوساط
متفقة بالنوع تحكم اذ لاتفاوت الا بالقرب من المركز او المحيط وهو امر عارض ولو اخذ مجموع
المعروض والعارض وجعل نوعا فمثله ثابت فى الاوساط غايته انه لايكون على تلك الغاية من القرب
والبعد وكذا الكلام فى الايون التى تترتب على استقامة المسافة او انحنائها والتى تترتب
على الاستقامة يمنة ويسرة فان الاختلاف النوعى والاتفاق فيها مما ليس بظاهر وغاية مايمكن
فى ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة التى هى امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم
والمنحنى نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا
توصف هى ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا بخلاف الزمان المنطبق على الحركة لانه واحد
لايعرض له التكثر والانقطاع بالفعل واما فى الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين
وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدأية والمنتهية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا
القدر كاف فى وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار فى كل حركة من مبدأ
الى منتهى مع الرجوع عنه الى ذلك المبدأ الا ان يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما
فى جهتين حقيقيتين لايتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر الجهات
اعتبر ذلك ولهذا لايمكن اعتبار الصاعدة هابطة او بالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة (قال
واما ان وحدتها الجنسية ۷) ذكروا ان الوحدة الجنسية للحركة انما تكون بوحدة مافيه جنسا اعنى المقولة
حتى ان الحركة فى الكم مع الحركة فى الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول

۷ بوحدة مافيه حتى ان الواقع فى كل
مقولة جنس عال من الحركة ثم يتنازل
عن ترتيب اجناسها فبناه على ان
مطلق الحركة ليس جنسا لما يقع
فى كل مقولة بل انما يقال عليها
بالتشكيك او الاشتراك
متن

والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا فى الكيف وغيره وصرح الامام بان اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد فى الجنس العالى ثم يتناول على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة فى الكيف جنس عال وتحته الحركة فى الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة فى المبصرات وتحتها الحركة فى الالوان وعلى هذا القياس ولاخفاء فى ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون مقولية الحركة على الاربع بالاشتراك اللفظى فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لاذاتيا والاول باطل لمثل ما مر فى الوجود كيف والتغير التدريجى الذى هو حاصل قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل واما الثانى اعنى التشكيك فذهب اليه الكثيرون تمسكا بان الحركة كمال اى وجود الشئ لشئ من شانه ذلك الوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لاكلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لاما صدق هو عليه من الافراد ومنعه آخرون لانه لايتصور كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد فى كونها حركة بل لو امكن ففى الاتصاف بالوجود كالعدد يكون لبعض اقسامه تقدم على البعض فى الوجود لا فى العددية فيكون التشكيك عائدا الى الوجود فان قيل على تقدير التواطؤ لايثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا كالماشى قلنا هذا مع انه بعيد غير مفيد اما البعد فلانه لايعقل من الحركة فى الكيف مثلا الا تغير على التدريج من كيفية الى كيفية واما عدم الافادة فلان القول بان الوحدة الجنسية يتوقف على وحدة ما فيه انما يتم اذ ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولايكفى عدم ثبوت الجنسية وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لامحالة يكون جنسا عاليا بل ربما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا عالية ويجاب بالمنع لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل على ما سبق مع وقوعها فى المقولات الاربع بالمعنى الذى ذكرنا وانما يلزم ما ذكر لو كان الحركة الواقعة فى الكم من الكم وفى الكيف من الكيف وفى الاين من الاين وفى الوضع من الوضع فانه يمتنع حينئذ كون مطلق الحركة مندرجة تحت شئ من المقولات العشر لامتناع تداخلها نعم لو اريد ان الوحدة الجنسية لايصدق عليها انها بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركة لكان وجها ولاينافيه كون مطلق الحركة جنسا (قال واما تضادها ٢) لاخفاء فى ان اختلاف احوال الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد المحرك لانه جسم ولاتضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من غاية نموه الى ذبوله وبالعكس او من انتصابه الى انتكاسه وبالعكس ولالتضاد المحرك لتماثلها مع تضاد المحركتين كما فى الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادها مع اتحاد المحرك كما فى حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولالتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ولو فرض فتضاد العوارض لايوجب تضاد المعروضات ولالتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات كما فى الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذى فى طبيعة الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى الانتكاس وبالعكس وما يقال انه لاتضاد فى الحركة الوضعية فمختص بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما فى الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما من التضاد بعارض كون احدهما فى غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لايوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة

٢ فلتضاد ما منه وما اليه بالذات كتبيض الاسود وتسود الابيض او بالعرض كالصعود والهبوط بحسب ما عرض لنقطتين من الفوقية والتحتية وقيل من المبدائية والمنتهية ويلزمه التضاد بين كل حركة وعكسها ولو على الاستدارة وقد ذكروا ان لاتضاد بين الحركات الوضعية حتى الشرقية والغربية لان كلا تفعل مثل ما تفعله الاخرى لكن فى النصفين على التبادل ولعله يلتزم لو ثبت اختلاف الماهية وغاية التخالف

متن

تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لايوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعنى الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما فى زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لا بطريق الصعود والهبوط فانهما نوع واحد وبخلاف المستقيمة والمنحنية او المنحنيين وان كانت احداهما فوق والاخرى تحت فانهما ليستا على غاية الخلاف لان بين كل نقطتين قسيا غير متناهية والعظمى اشد انحناء فاشد مخالفة ولايجوز ان يعتبر مطلق الانحناء لانه لايوجد فى الخارج الا فى ضمن معين وكل معين يوجد فوقه اشد مخالفة منه وههنا مواضع بحث الاول ان القوس التى تماس محدب الفلك المحيط فى غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغى ان تكون ضد الحركة المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه الثانى ان الصاعدة والهابطة المستقيمتين ايضا قد لاتكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى النار والهبوط منها اليه لظهور ان الصعود الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود الثالث ان ظاهر كلامهم هو ان المعتبر فى تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما جميعا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهواء مثلا لايكونان متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح ابن سينا بانه لاتضاد بين حركتى الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة ولايظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام وهو انهما ليستا على غاية التباعد لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط وعلى هذا لايتحقق التضاد فى الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لايتحقق ما اعتبروه ههنا فى التضاد من غاية التباعد وكون ضد الواحد واحدا وهم مصرحون بان حركتى الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان والجواب ان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لاحركة حينئذ بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الرابع ان الامام قد اعتبر فى تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهية وذكر ان التعلق الذاتى للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونها مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات فان قيل موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما لاتضاد المبدأ والمنتهى قلنا معنى الكلام لان المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأ هما متضادين لكونهما مبدأ ومنتهى للصاعدة وكذا منتهياهما لكونهما مبدأ ومنتهى للهابطة فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بل المستديرة ايضا كما اذا تحرك جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى اول الحمل بحيث يكون مر الحركتين على الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة ويتحقق البداية والنهاية بالفعل فلا يندفع بما قيل ان الحركة على التوالى لاتضاد الحركة على خلاف التوالى لان كلا منهما تفعل مثل ما تفعل الاخرى لكن فى النصفين على التبادل مثلا المتحدر من السرطان الى الجدى على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمتحدر من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى يكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل

منهما مافعله الاخر لكن فى النصف الاخر قلنا لوثبت الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف التزم التضاد وهم انما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحى وما ذكرت من الحركتين بين الجمل والميزان حركة اينية على الاستدارة كحركة النمل على الرحى (قال واما انقسامها ٤) لاخفاء فى تطابق الحركة والزمان ومايقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والايون والاوضاع فعند انقسام احدالامور الثلثة ينقسم الآخران ضرورة وامر المبدأ والمنتهى ظاهر وفى المحرك تفصيل وهو انه قد ينقسم وقد لاينقسم وبتقدير الانقسام قد يقوى البعض منه على التحريك وقد لايقوى وبتقدير القوة هل يكون بعض الاثر البعض وبالجملة فالكلام فيه طويل واما المتحرك فمن حيث انه محل للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغى ان يكون انقسامها بانقسامه ظاهرا لكنه خفى من جهة الخفاء فى ان القابل للانقسام من الحركة هل هو حال فى المتحرك حلول السريان كالبياض فى الجسم وقد اختص ذلك فى الحركة الاينية بمزيد خفاء فان اجزاء المتحرك لاتفارق امكنتها بالكلية بل تشبه ان تكون الاجزاء الباطنة لاتفارق امكنتها اصلا نعم لوعرض للاجزاء انفصال كان الحركة انقسام شبيه بالانقسام فى العرض لكن التغير التدريجى المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمى مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمى الذى هو تكثير امتدادها الوهمى الى ماله من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الابانقسام المسافة اوالزمان (قال المبحث الخامس ٦) لابد للحركة من زمان ومن امتداد فى الايون اوالمقادير اوالكيفيات اوالاوضاع ولابأس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما فى الايون وهما اعنى الزمان والمسافة يقبلان القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة فى زمان فقد يقطع تلك المسافة فى زمان اقل او يقطع فى ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة الحركة بحالها فلامحالة يكون ذلك لصفة فى الحركة يشتد فيقطع المسافة الاطول ويسمى سرعة ويضعف فيقطع المسافة الاقصر ويسمى بطأ ولا نقدر على التعبير عنهما الابما يلزمهما من قطع المسافة الاطول فى زمان مساو اوالمسافة المساوية فى زمان اقل وقطع المسافة الاقصر فى زمان مساو اوالمسافة المساوية فى زمان اكثر ويختلفان بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى مايقطع مسافتها فى زمان اكثر او يقطع فى زمانها مسافة اطول وبطيئة بالنسبة الى عكس ذلك (قال وسبب البطء ٧) يعنى ان المعاوقة التى تكون من نفس المتحرك كثقل الجسم يصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما فى الحجر المرمى الى فوق والارادية كما فى صعود الانسان الجبل لاالطبيعية لامتناع ان يكون الشئ مقتضيا للامر ومانعا عنه والمعاوقة التى تكون من الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه يصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر فى الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب فى بطئهما نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك اليد برفق ولاخفاء فى سببية هذه الامور فى الجملة لكن عند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذى هو العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول وعند المتكلمين من جهة انه يكثر حينئذ تخلل السكنات التى لاتخلو الحركة عن شوبها وتختلف بالسرعة والبطء بحسب قلتها وكثرتها والفلاسفة نفوا ذلك بوجوه الاول انه لوكان البطء لتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر لان الحركة التى فى المسافة الاقصر تكون ابطأ ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لايتحرك الثانى عند تحرك الاول فلايصدق انه كلما تحرك الثانى تحرك الاول وبالعكس على ماهو معنى التلازم هف لكن اللازم باطل لتحقق

٤ فبانقسام الزمان وهو ظاهر ومافيه فان الحركة الى نصف المسافة او نصف الكمية الحاصلة بالنمو او احدى الكيفيتين المتوسطتين فى تسود الابيض نصف الحركة الى الكل وماله لان ما يقوم من الحركة لكل جزء من المتحرك غير مايقوم بالآخر وهذا فى لاينية انما يصير بالفعل اذا عرض الجزء انفصال لان الاجزاء سيما الباطنة لاتفارق ايونها متن

٦ من لوازم الحركة كيفية قابلة للشدة والضعف مختلفة بحسب الاضافة يسمى باعتبار الشدة سرعة وباعتبار الضعف بطأ متن

٧ المعاوقة الداخلية فى غير الحركة الطبيعية والخارجية فى الكل لاتخلل السكنات لوجوه الاول انه يستلزم امتناع تلازم الحركتين مع تفاوت المسافتين لاستلزامه تفاوت السكنات المنافى لتلازم الحركات واللازم منتف كما فى حركة الشمس وما يتخيل من حركة الظل وفى حركة طرفى الرحى ونحو ذلك الثانى ان انتفاء الحركة مع تحقق المقتضى وعدم المانع ضرورى البطلان الثالث ان فضل سكنات الفرس الشديد العدو حينئذ على حركاته كفضل حركات الفلك الاعظم عليها فيلزم ان يرى ساكنا على الدوام لكون الحركات مغمورة اوفى زمان هو اضعاف الاف زمان الحركة لااقل للقطع بان الجسم حال السكون يرى ساكنا وان كان السكون عدميا ورد الاول بان تلازم الحركتين عادى لاعقلى فلا يمتنع الافتراق والثانى بان الحركات بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للقوى بان امتزجت الحركات والسكنات بحيث لايميز الحس ازمنتهما والحركات ٤

التلازم مع تفاوت المسافة فى صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة ظلال الاشخاص وانما قلنا يتخيل لان الظل عرض لاحركة له بل انما يطرأ عليه الضوء الاول اعنى الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس فيرى كانه يتحرك الى الانتقاص اويزول الضوء الاول فيحدث الظل شيئا فشيئا فيرى كانه متحرك الى الازدياد وكحركة طوقى الرحى اعنى الدائرة العظيمة والصغيرة وكحركتى الشعبتين الخارجة والمتوسطة من الفرجار ذى الشعب الثلث عند رسمها الدائرة العظيمة والصغيرة واجيب بانا لانم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادى يجوز ارتفاعه بان تتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا فى جميع الصور غايته انه يلزم انفكاك الرحى والفرجار وهو ملتزم الثانى ان فى الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة فلووقع فى اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو محال واجيب بان المؤثر فى الحركات بل فى جميع الممكنات قدرة الفاعل المختار فله ان يوجد الحركة فى زمان والسكون فى آخر مع كون المتحرك بحاله غاية الامر ان جميع الحركات تكون قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير الثالث انه لوكان البطء لتخلل السكنات لزم ان لايقع الاحساس بشئ من الحركات التى تشاهد فى عالم العناصر كعدو الفرس وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك الا مشوبة بسكنات هى اضعاف الآفها واللازم ظاهر الانتفاء وجه اللزوم ان تلك الحركات لاتقطع فى اليوم بليلته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذى يتم فى اليوم بليلته دورة مماليس له قدر محسوس وبالجملة ففى غاية الصغر فتلك الحركات فى غاية البطء فيلزم ان تتخلل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم على حركاته ويكون الحركات مغمورة لايحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا على الدوام او يحس بها فى زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف الاف ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدميا عندهم لكن لاخفاء فى ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى متحركا ويعرف الحس بين الحالين واجيب بان تخلل السكنات بين الحركات وامتزاجها بها ليس بحيث يفرق الحس بين ازمنتها بل صارتا بمنزلة شئ واحد الا ان الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا تبهر السكنات وتغلبها وان كانت السكنات فى غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا على الدوام ولا يخفى على المنصف قوة الاداة وضعف الاجوبة (قال ثم كل من السرعة والبطء قابل للشدة والضعف ٢) لاخفاء فى ذلك لكن هل ينتهيان الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لاحظ لها من البطء وبطيئة لاحظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ماهو ابطأ ومن البطء بالنسبة الى ماهو اسرع فيه تردد والاشبه باصولهم هو الثانى لان الحركة لاتكون بدون زمان ومسافة اى امتداد فى احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لاالى نهاية وكل حركة تعرض فهى بالنسبة الى مايقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى مايقطع فى ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام الى الاول تمسكا بانهما لولم ينتهيا الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد فلم يتصور الشدة والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهى الى مالا تمكن الحركة فى اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وحينئذ تتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء وبحسب تلك المسافة بطء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى مايقطع فى ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة فى ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد متناهية فقطع اطول مسافة فى اقصر زمان ربما يخلو عن البطء واما كون

٤ لكونها وجودية متجددة تبهر السكنات وان كانت متكثرة متن

٢ وهل ينتهى ذلك الى حد لا فيه تردد وميل الامام الى الاول وان كان الثانى اشبه باصولهم متن

حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالنسبة الى ما هو فى الوجود دون ما فى الامكان اذ لايمتنع ان يقع فى اقل من ذلك القدر من الزمان (قال المبحث السادس ٢) ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر ولاخفاء فى ان حصول الزاوية انما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط واحد فعبارة التجريد وهى انه لااتصال لذوات الزوايا ولاانعطاف ليست على ما ينبغى وقد فسرت بانه لااتصال للحركات الاينية التى تفعل نقطاهى نقط زوايا الرجوع ولااللتى تفعل نقطاهى نقط زوايا الانعطاف والعمدة فى احتجاج الفلاسفة ان الوصول الى النهاية آنى اذ لو كان زمانيا ففى نصف ذلك الزمان اما ان يحصل الوصول فلايكون فى ذلك الزمان بل فى نصفه او لايحصل فلايكون المفروض زمان الوصول وكذا الرجوع اعنى ابتداءه الذى قد يعبر عنه باللاوصول واللامماسة والمباينة والمفارقة فلايرد ماقيل ان كلا من ذلك حركة وهى زمانية لاآنية ثم الآنان متغايران ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم تتالى الآنات فيكون الامتداد الزمانى الذى هو مقدار الحركة متألفا من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذى لايتجزا واذا كان بينهما زمان ولاحركة فيه تعين السكون ولما كان منع ضرورة تغاير الآنين ظاهرا بناء على جواز ان يقع الوصول واللاوصول اعنى نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع فى آن واحد هو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة التى تكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس هذا من اجتماع النقيضين اعنى الوصول واللاوصول فى شئ لان معناه ان يصدق على الشئ انه واصل وليس بواصل لاان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذى هو لاوصول كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذى هو لاحركة قرر بعضهم هذه الحجة بوجه آخر وهو ان الحركة انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة من حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وهى العلة للوصول الى الحد وان لم يسم باعتبار الاتصال ميلا فتكون موجودة فى آن الوصول اذ ليس الميل من الامور التى لاتوجد الا فى الزمان كالحركة ثم اللاوصول اعنى المباينة عن ذلك الحد لايحدث الا بعد حدوث ميل ثان فى آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشئ مع الميل عنه فى آن واحد ولاستحالة تتالى الآنين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليم نفى الجزء وثبوت كون الميل علة موجبة للوصول لامعدة ليلزم بقاؤه معه ان الآن عندكم طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط فلاتحقق له فى الخارج مالم ينقطع الزمان وانما هو موهوم محض بما يفرض للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وان اردتم به زمانا لاينقسم الا بمجرد الوهم فلانم تغاير آنى الميلين لجواز ان يقعا فى آن واحد بحسب ماله من الانقسام الوهمى ولو سلم فلانم استحالة تتالى الآنين بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء اعنى مالا ينقسم بالوهم ايضا ولاخفاء فى ضعف المنع الاول وفى انهم يعنون بالان مالاينقسم اصلا حيث يعللون استحالة تتالى الآنات باستلزامه وجود الجزء وكانهم يجعلون انقسام الزمان الى الماضى والمستقبل كافيا فى تحقق الآن اعنى الطرف الذى يكون نهاية الماضى وبداية المستقبل ويحكمون على كثير من الاشياء بانها آنية لازمانية فان قيل ما بال تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالى الانين استلزمه قلنا لانه على تقدير التتالى يكون الامتداد الذى هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متألفا من الآنات زيادة واحد واحد ولا كذلك تحقق طرف للزمان هو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان وهذا كما ان ثبوت النقطة لايستلزم الجزء وكون الخط متألفا من نقط تستلزمه وقد يقال لو صحت

٢ زعم بعضهم ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان آن الوصول غير آن الرجوع ضرورة فلو لم يتخللهما زمان لزم تتالى الآنين المستلزم لوجود الجزء وحيث لاحركة بين الوصول والرجوع تعين السكون والجواب بعد تسليم امتناع الجزء لاآن بالفعل ما لم ينقطع الزمان اللهم الا ان يراد به زمان لاينقسم الا بالوهم وحينئذ لانسلم تغاير آنى الوصول والرجوع ولااستحالة تتالى الآنين واما النقض بكل حركة مستقيمة سيما اذا ادرنا كرة على سطح فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن الانفصال عنها ويلزم تتالى الآنين او تخلل زمان السكون فقد يرد بان انقسام المسافة هنا محض توهم متن

الحجة المذكورة لزم تتالى الآنات او تخلل السكنات فى كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة او كان المتحرك لايماس المسافة الابنقطة نقطة على التوالى كما اذا ادرنا كرة على سطح مستو اوركبناها على دولاب دائر فوقه سطح مستو فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن اللاوصول عنه فيجاب بان انقسام المسافة ههنا سواء كانت على جسم واحد او اجسام مختلفة محض توهم فلاتحقق للنقطة والآن بخلاف ما اذا انقطعت الحركة فتحققت لها نهاية فانه لابد من ذلك فى المسافة ايضا لانطباقها عليه وفيه نظر لايخفى (قال وزعم الجبائى ٩) يعنى انه ثبت السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة تمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد بسبب ان اعتماده المجتلب اعنى الميل القسرى يغلب اعتماده اللازم اعنى الميل الطبيعى ثم لايزال يضعف بمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا والانتقال من الغالبية الى المغلوبية لايتصور الا بعد التعادل وعنده يجب السكون اذ لو تحرك فاما قسرا او طبعا وكل منهما ترجح بلامرجح والجواب انه لوسلم لزوم التعادل فليكن فى آن الوصول لافى زمان بين آنى الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى وان سمى عدم الحركة فى الان سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى تنقطع وتنعدم فتحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لايتصور فيه نزاع (قال احتج المانع ٢) اى القائل بعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه الاول انه لو لزم انتهاء الصاعدة القسرية الى زمان سكون لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط لانه لاسبب لضعف القاسرة الا مصادمة المخروق وهى منتفية عند السكون واجيب بالمنع بل الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا تكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكر ابن سينا من انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمى الى سطح الفلك فى حيز المنع الثانى انه لو لزم لكان اما سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان واما قسريا والتقدير عدم القاسر الى السكون واجيب بان تعادل القوتين قاسر الى السكون الى ان تغلب الطبيعة وفى كلام ابن سينا ان القوة القاسرة مسكنة للجسم فى بعض الاحياز والى احد هذين المعنيين ينظر ما قال الامام ان هذا السكون لما كان ضرورى الحصول لم يستدع علة كسائر اللوازم الثالث انه لو لزم لضرورة تعادل القوتين او استحالة تتالى الآنين امتنع كونه فى زمان ما لان كل زمان نفرض فاقل منه كاف فى دفع تلك الضرورة واجيب بانه يقع فى زمان لايقبل الانقسام الا بمجرد الوهم لانه الذى يمتنع ان يكون بعضه مقدار السكون وبعضه لا الرابع انه يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاته الخردلة الصاعدة واجيب بان الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل فان قيل قد نشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما فى السهم الصاعد بل كما فى حركة اليد الى فوق فانه نعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا ولو سلم فوقوف الجبل مستبعد لامستحيل (قال المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان الى جهة ٧) واحدة كالمتحرك فى السفينة الى الصوب الذى يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين او الى جهتين متقابلتين كالمتحرك فى السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحدى الحركتين فضل على الاخرى يرى الشخص ساكنا فى المبدأ وان كان فاما لحركة السفينة فيرى بطيئا او لحركة الشخص فيرى راجعا وعلى هذا تبين سرعة الكوكب وبطؤه ووقوفه ورجوعه الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالا فى سفينة تجرى شرقا فيبعد الى الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص شرقا فى سفينة تدفع شمالا فى ماء يجرى غربا وبحركة الريح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك الجهات على حسب ما يقتضيه الحركات (قال المبحث الثامن السكون ٢) يقابل الحركة فيقع فى المقولات الاربع اما فى الاين فنعنى به حفظ النسب الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا فى المكان الواحد واما فى الثلثة الباقية فنعنى به

٩ ان صعود الحجر بغلبة اعتماده المجتلب على اللازم وهبوطه بالعكس وبينهما لامحالة تعادل يقتضى السكون لامتناع الترجح بلامرجح والجواب انه لوسلم التعادل ففى آن الوصول ولزوم السكون بمعنى عدم الحركة ولو فى آن مما لانزاع فيه متن

٢ بانه لو لزم هذا السكون لزم منه محالات الاول بقاؤه لبقاء التعادل بناء على ان القاسرة انما كانت تضعف بممانعة الهواء المخروق الثانى وقوعه لاعن سبب لانه ليس طبيعيا والتقدير عدم القسر والارادة الثالث وقوعه لافى زمان معين لان كل زمان يفرض فاقل منه كاف الرابع وقوف الجبل الهابط لملاقاة الخردلة الصاعدة ورد الاول بان الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا يكون هبوط الحجر عند القرب من الارض اقوى والثانى بان تعادل القوتين قاسر والثالث بانه يقع فى زمان لايقبل الانقسام العقلى الرابع بان الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل قبل ان يلاقيها مع ان وقوفه مستبعد لامستحيل متن

٧ فيبعد عن المبدأ بقدرهما او الى جهتين متقابلتين فيبعد بقدر فضل احداهما على الاخرى ان كان والا فيسكن او غير متقابلتين فيبعد فيهما بقدر الحركتين وقد يكون له حركات الى جهات فيتوسطها على نسبة الحركات متن

٢ فى الاين حفظ النسب وفى غيره حفظ النوع فيضاد الحركة وقيل عدم الحركة عما من شانه فعدم ملكة متن

حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقف فى الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفى الكيف من غير اشتداد او ضعف وفى الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودى مضاد للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة و بقيد عما من شانه يخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام فى آن ابتداء الحركة اوانتهائها بل فى كل آن وكذا الاجسام التى يمتنع خروجها عن احيازها ككليات الافلاك والعناصر قال الامام ومن الاجسام الخالية عن الحركة والسكون الاجسام التى لاتماسها مايحيط بها اكثر من آن واحد كالجسم الواقف فى الماء السيال فانه ليس بمتحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولاساكن لعدم استقراره فى مكان واحد زمانا وفيه نظر (قال ثم انه يقابل الحركة ٩) لاخلاف فى تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف فى انه اذا اعتبرت الحركة فى المسافة فالمقابل له السكون فى المبدأ او المنتهى اوكلاهما واذا اعتبر السكون فى المكان فالمقابل له الحركة منه اواليه اوكلاهما والحق هو الاخير اصدق حد التقابل عليه نعم لواريد بالسكون المقابل للحركة مايطرأ على الحركة فهو السكون فى المنتهى او مايطرأ عليه الحركة فهو السكون فى المبدأ وكذا فى جانب الحركة فان مايطرأ على السكون هو الحركة منه ومايطرأ عليه السكون هو الحركة اليه ومايقال ان السكون فى المنتهى كمال للحركة وكمال الشئ لايقابله وان الحركة تتأدى الى السكون فى المنتهى والشئ لايتأدى الى مقابله فمردود بمنع صغرى الاول وكبرى الثانى فان السكون كمال للمتحرك لاللحركة والحركة تنتهى الى عدمها وهو مقابل قطعا واما احتجاج ابن سينا بان السكون ليس عدم اية حركة اتفقت والالكان المتحرك فى مكان ساكنا من حيث عدم حركته فى مكان آخر بل هو عدم الحركة فى المكان الذى يتأتى فيه الحركة والحركة فى المكان نفسه مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه لابالحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة فى مكان ما بمعنى عموم السلب اى لايتحرك فى شئ من الامكنة فيقابل الحركة فى مكان ما (قال وتضاد السكون ٤) لتضاد مافيه اذ لاعبرة فيه بتضاد الساكن والمسكن والزمان على مامر ولاتعلق للسكون بما منه ومااليه قوله و يكون اى السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا فى الهواء او اراديا كوقوف الطير فى الهواء و الطبيعى لايفتقر الى مقارنة امر غير طبيعى كما فى الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذاخلى وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لاتطلب مفارقته ولايتصور فى السكون تركب وانما تعرض البساطة والتركب للحركة كما مر فى البحث السابق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعى والارادى قلنا لابل هو واحد وانما يتوهم التعدد فى علته والتحقيق انها الطبيعية فقط واثر الارادة ترك ازالته الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما فى الحجر المرمى الى تحت فظاهر انها ليست من التركيب فى شئ وانما هو اشتداد (قال الفصل الخامس ٦) الاضافة اى هى احد اجناس الاعراض هى النسبة المتكررة اى النسبة التى لاتعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ويسمى هذه مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وماوقع فى المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا فخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شئ له الاضافة على ماهو قانون اللغة والحكماء تكلموا فى هذا الباب اولا فى المضاف المشهورى لان الاطلاع فى بادى النظر على المركبات اسهل وفسروا المضاف على مايعم الحقيقى والمشهورى بما تكون ماهيته معقولة بالقياس الى الغير وارادوا بالغير امرا آخر تكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول

٩ منه واليه جميعا الا اذا خص المقابل بما يطرأ على السكون او يطرأ عليه السكون متن

٤ يكون لتضاد ما فيه كالسكون فى المكان الاعلى والاسفل اوفى الحرارة والبرودة ويكون طبيعيا وقسريا واراديا ومستند الطبيعى هو الطبيعة على الاطلاق ولايتصور فى السكون تركب و سكون الانسان فى المكان طبيعى واثر الارادة ترك ازالته متن

٦ فى باقى الاعراض النسبية فمنها الاضافة وهى النسبة المتكررة اى التى لاتعقل الا بالقياس الى نسبة معقولة بالقياس اليها وهذه يسمى مضافا حقيقيا و المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا ويشملهما قولهم مالاتعقل ماهيته الا بالقياس الى الغير لان المراد بالغير مايكون تعقله بالقياس الى الاول متن

وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الاعراض النسبية ومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى الغير ان تعقلها لايتم الا بتعقله حتى ان تعقل المضافين معا لاتقدم لاحدهما على الآخر فيخرج مايكون تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شئ آخر كالملزومات البينة اللوازم على ان هذا انما يتوهم وروده اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات وماذكر فى المواقف من انه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف اى ملزومات اللوازم اوعلى ان ذلك اشارة الى الغير بمعنى ان اللوازم البينة من قبيل الغير الذى يلزم من تعقل الملزومات تعقله وان لم يكن الملزوم مضافا (قال وهذا ٧) اى الذى ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس اى يحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب واما اذا لم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب ابو انسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال انسان اب و طريق معرفة الانعكاس ان ينظر فى اوصاف الطرفين فما كان بحيث اذا وضعته و رفعت غيره بقيت الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره لم تبق الاضافة فهو الذى اليه الاضافة مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفى سائر الصفات بل الذاتيات كان الاب مضافا اليه واذا رفعت البنوة مع اعتبار البواقى لم تتحقق الاضافة ثم الانعكاس قد لايفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوى الحرف فى الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد اوعلى اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قالوا وعدم الافتقار انما هو حيث يكون للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر (قال والنسبتان ٦) يعنى ان النسبة التى هى المضاف الحقيقى قد تكون متوافقة فى الجانبين كالاخوة وقد تكون متخالفة كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما فى الضعف والنصف وقد لايكون كما فى الزائد والناقص والتعبير عن المضافين قد لايفتقر الى حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وماأشبه ذلك وقد يفتقر وذلك حيث تنتفى تلك الدلالة فى المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذى الجناح اوفى المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بما للعالم وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة فى كل من الطرفين كالعاشقية الى الادراك والمعشوقية الى الجمال او فى احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية وقد لايفتقر اصلا كما فى المتيامن والمتياسر فان الاتصاف بذلك لايكون باعتبار صفة حقيقية فى شئ منهما قال ابن سينا يكاد تكون المضافات منحصرة فى اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتى بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فاما من الكم كما يعلم واما فى القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتى بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وماأشبه ذلك والتى بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكات فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة المحسوس على ان هذا لاينضبط تقديره وتحديده هذه عبارته وقد نقلها فى المواقف هكذا تكاد الاضافة تنحصر فى اقسام فى المعادلة كالغالب والقاهر والمانع و فى الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفى المحاكاة كالعلم والحس وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة (قال وتعرض ٩) اى الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا (قال وتحصلها يكون بالاضافة الى المعروض ٣) يريد ان الاضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء وتخصصها بتخصيص هذا اللحوق وهذا معنى تنوع الاضافة وتحصلها فان المشابهة مثلا موافقة فى الكيفية

٧ معنى وجوب الانعكاس والانعكاس قد لايفتقر الى اعتبار حرف كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على التساوى مثل عبد للمولى ومولى للعبد او لا مثل عالم بمعلوم ومعلوم لعالم متن

٦ قد تتوافقان كالاخوة وقد تتخالفان كالابوة والبنوة والتعبير عنهما قد يكون باسم مثل الاب والابن وقد يفتقر الى رابطة احدهما مثل الرأس وذو رأس وعروضها قد يفتقر الى صفة فى الطرفين كالعاشق والمعشوق او فى احدهما كالعالم والمعلوم اولا كاليمين واليسار متن

٩ لكل موجود كالاول والاب والاقل والاحر والاعلى والاقدم والاقرب والاشد انتصابا والاكسى والاقطع والاشد تسخنا متن

٣ وان كانت المقولة هى العارض فقط متن

وهى نوع من المضاف الحقيق واما المجموع المركب من الملحوق والاضافة كالكيف الموافق
فانماهو شئ ذواضافة لااضافة ولهذا اتفقوا على ان المقولة هى الامر الذى يعرض له التقيد
واللحوق اعنى المضاف الذى لاماهية له سوى كونه مضافا لاالمجموع المركب والا لما انحصرت
المقولات بل كان كل مشتق من العرض مقولة (قال ويتكافأ الطرفان ٣) يعنى ان الاضافة اذا كانت
فى احد الطرفين محصلة كانت فى الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا الضعف
العددى على الاطلاق بازاء النصف العددى على الاطلاق و الضعف الذى هو هذا العدد
كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالاثنين وكذا اذا كانت فى احد الطرفين موجودا اومعدوما وما بالقوة
او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كان فى الطرف الآخر كذلك فان قيل المتقدم والمتأخر
متضايفان مع انهما لايوجدان معا قلنا التضايف انما هو بين مفهوميهما لاذاتيهما بل بين
مفهومى التقدم و التأخر وهما معا فى الذهن وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا المضافين قد يوجد
كل منهما بدون الآخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم
وقد يمتنع كل بدون الآخر كالعلة مع معلولها الخاص (قال هذا ٨) يعنى ان ما ذكر وان كان مشعرا بان
الاضافة قد توجد فى الخارج لكن جمهور المتكلمين و بعض الحكماء على انه لاتحقق للاضافة
فى الخارج تمسكا بوجوه الاول انها لو كانت موجودة فى الخارج لكانت فى محل وحلولها فى المحل
اضافة بينها و بين المحل مغايرة لها حالة فيها فينقل الكلام اليه و يلزم التسلسل فى الامور الموجودة
الثانى انها لو كانت موجودة اى متصفة بالوجود واتصافها بالوجود اضافة خاصة يتوقف
وجودها على وجود مطلق الاضافة لزم الدور ولا حاجة الى ما يقال من انها لو كانت موجودة
لكانت مشاركة لسائر الموجودات فى الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها و ما لم تتصف تلك
الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف
وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد لكل عدد
صفات لانهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف
الاربعة وثلث الستة و ربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية و قد يجاب عن الوجوه الثلثة
بان المحالات المذكورة انما لزمت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودة فيكون
المستحيل هذا لا وجود بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلى انما يستلزم صدق
السلب الجزئى الذى هو سلب الكل لا السلب الكلى الذى هو سلب كل لا يقال الاضافة طبيعة
واحدة فلا تختلف افرادها بامتناع الوجود و امكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية لايمتنع و جود
بعض الانواع منها دون البعض و قد يستدل على وجود الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء
وتحتية الارض وابوة زيد و بنوة عمرو سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا
عينيا لا اعتبارا عقليا والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما فى قولنا زيد اعمى
وهو لا يستدعى وجود الفوقية والعمى (قال ثم المشهور ٩) غنى عن الشرح ومبناه على ما ذكروا
من ان الاضافات لما كانت طبايع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها فى الاحكام
ثم لا يلزم الاستقلال وما ذكر ابن سينا من ان التضاد لايعرض للاضافات اراد بطريق الاستقلال
بدليل انه قال كما ان الحار ضد للبارد وكذا الاحر للابرد اذ لو لم تكن الاضافة تابعة لمعروضها
فى هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتجاجه بان تقابل التضاد غير تقابل التضايف فيجب ان يوجد
فى المتضادين شئ ليس بمتضايف لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق الا موضوع التضاد فلزم ان
يكون غير متضايف يدل على ان المتضايفين لا يتضادان لا تبعا ولا استقلالا وحاصله انه لا يصدق على
مثل الاحر والابرد حد الضدين اذ لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر لا يقال الشئ الذى

٣ فى التحصيل و الاطلاق والوجود والعدم ذهنا وخارجا وقوة وفعلا والمتضايفان من المتقدم والمتاخر هما المفهومان وهما معا فى الذهن وانما الانفكاك بين المعروضين متن

٨ والجمهور على ان لاتحقق الاضافة فى الخارج والالزم التسلسل لان الحلول فى المحل ايضا اضافة لها حلول والدور ايضا لان الاتصاف بالوجود اضافة يتوقف وجودها على كون مطلق الاضافة مماله وجود وايضا يلزم عدم تناهى اوصاف كل عدد بحسب ماله من الاضافة الى ماعداه وقد يجاب بان غاية ذلك امتناع ان يوجد كل اضافة وسلب الكل لا يقتضى سلب الكلى و يستدل بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض و بابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل وقد مر مثله متن

٩ ان الاضافات فى جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها فالموافقة فى الكيف جنس و فى الكم جنس والموافقة فى البياض نوع وفى السواد نوع وابوة الرجل العادل صنف والجائر صنف واخوة زيد لعمر بتشخيص المضافين لابمجرد الاضافة الى الشخص كاخوة زيد واخ زيد شخص واخوة عمرو له شخص آخر متن

لاتضايف فيه هو موضوع الاحر والابرد اعنى الجسمين لانا نقول التضاد والتضايف انما تعتبر فيما يرد
على الموضوع كالحرارة والبرودة والاحرية و لابردية فتكون هى موضوع وصف التضاد والتضايف
لاموضوعاتها من النار والماء وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منهما بدون الاخر وله فى التضايف
(قال وماتقدر ٦) اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضافات فى نوعيتها تبع لمعروضاتها
وقولهم ان تنوع المعروضات لايوجب تنوع العوارض لكن لايخفى ما فيه من اخذ المعروض
فى موافقة الانسانين فى البياض تارة الانسان وتارة البياض (قال و منها المتى ٤) كما ان الاين
هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الا انها قد تكون بوقوع
الشئ فيه وقد تكون بوقوعه فى طرفه الذى هو الآن فان كثيرا ما يسئل عنه بمتى فقد يقع فى الآن
كالوصول الى منتصف المسافة مثلا والوقوع فى الزمان قد يكون بان يكون للشئ هوية اتصالية ينطبق
على الزمان ولا يمكن ان يحصل الا فيه وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات وما يتبعها
كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد فى ذلك الزمان آن الا و يكون ذلك الشئ حاصلا فيه فيكون
حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات وينقسم الى ما يكون حاصلا فى الآن الذى هو طرف
حصوله كالكون والى ما لا يكون حاصلا فى ذلك كالتوسط اعنى كون المتحرك على مسافة فيما بين
طرفيها (قال وهذا تصريح ٧) يريد ان ما ذكروا من وقوع بعض الاشياء فى الآن الذى هو طرف
للزمان بمنزلة النقطة للخط يدل على انه موجود لامتناع وقوع الشئ فيما لا وجود له لكن لا خفاء
فى انه لا تحقق لظرف الشئ فى الخارج الا بعد انقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان انما ينقسم بالوهم
والفرض فقط وايضا وجود الآن ولاشك انه على الانقضاء دون البقاء وحدوث عدمه لا يكون
الا فى آن يلزم تتالى الانين وجوابهم بان عدمه يكون فى جميع الزمان الذى بعد الوجود لكن
لا على التدريج ليصير الآن زمانيا بل بمعنى انه لا يوجد فى ذلك الزمان آن الا وذلك العدم حاصل فيه
على ما مر لا يدفع الاشكال لان الكلام فى حدوث العدم وهو آنى وكون هذا الآن مغايرا الآن
الوجود ضرورى (قال ثم المتى كالاين حقيقى ٢) وهو كون الشئ فى زمان لا يفضل عليه
ككون الكسوف فى ساعة معينة وغير حقيقى وهو بخلافه ككون الكسوف فى يوم كذا اوشهر
كذا الان الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون فى زمان معين بخلاف
الاين وهو ظاهر (قال ومنها الوضع وهو ٣) هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها
الى البعض بحيث تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات فى الموازاة والانحراف ونسبة
اجزائه الى اشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب
انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه و بحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير
الانتكاس وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط
و المحاط على الاطلاق بالعكس و ما هو محيط ومحاط فبالاعتبارين و حصول الوضع للجسم
قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الانسان ولا بالطبع كانتكاسه
و يجرى فيه التضاد فان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية
الخلاف ويقبل الشدة والضعف على ما هو ظاهر فى كل من الانتصاب والركوع (قال ومنها له
ويسمى الملك والجدة ٨) ويفسر بالنسبة الحاصلة للجسم الى امر حاصر له او لبعضه فينتقل
بانتقاله كالتقمص والتختم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها و عرضيا كنسبة الانسان
الى قميصه وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشئ الى الشئ واختصاص له به من جهة استعماله اياه
وتصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس لزيد وقال ابن سينا اما انا فلا اعرف هذه المقولة حق
المعرفة لان نواناله كم او له كيف او له مضاف كقولك له اين او له جوهر حاصر لكله كما فى له ثوب

٦ من ان تنوع المعروضات لايوجب تنوع الاضافات العارضة فمعناه ان موافقة الانسانين فى البياض مثلا ليس نوعا مخالفا لموافقة الفرسين فيه متن

٤ و هو نسبة الشئ اما الى الزمان لوقوعه على التدريج كالحركة وما يتبعها او دفعة لكن على استمرار الآنات كالكون والتوسط واما الى الآن لعدم تحصله الا فى طرف من الزمان كالوصول الى المنتصف او المنتهى متن

٧ منهم بوجود الآن مع انه لايتصور الا بانقطاع الزمان على انه لو وجد فحدوث عدمه لا يكون الا فى آن و يلزم تتالى الآنين ولا ينفع ما يقال انه فى الزمان لكن لا على التدريج متن

٢ وغير حقيقى الان الحقيقى منه لايمنع اشتراك الكثير فيه متن

٣ كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينهما والى الامور الخارجة عنها محيطة او محاطة او غيرهما ويكون بالقوة و بالفعل وطبعا ووضعا ويقبل التضاد كالقيام والانعكاس والاشتداد كالاشد انتصابا متن

٨ وهو نسبة الجسم الى حاصر له او لبعضه ينتقل بانتقاله ذاتيا كالحيوان فى اهابه او عرضيا كالانسان فى ثيابه ويقال بالاشتراك بمثل نسبة القوى الى النفس و الفرس الى زيد وتردد ابن سينا فى كون هذه المقولة جنسا برأسه متن

اولبعضه كما فى له خاتم اومحصور فيه كما فى قولنا للدن شراب يقع عليهما لفظة له لابالتواطى لكن بالتشابه والتشكيك وان احتيل حتى يقال ان مقولة له يدل على نسبة الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل لم يكن لهذا المعنى من القدر فى عداد المقولات وان كان التشكيك يزول (قال ومنها ان يفعل٢) هوتأثير الشئ فى غيره على اتصال غير قار كالحال الذى للمسخن مادام يسخن وان ينفعل هو تأثر الشئ عن غيره كذلك كالحال الذى للمتسخن مادام يتسخن واما الحال الحاصل للمستكمل عندالاستقرار اى انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقعود اوالقيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا اوانفعالا بل من الكم اوالكيف او الوضع اوغير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة للنار تسمى احراقا ويجرى فى كل من المقولتين التضاد فان التسخين ضد التبريد والتسخن ضدالتبرد ويقبلان الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذى هو الحركة الى السواد منه ماهو اقرب الى الاسوداد الذى هوالغاية فى ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد آخر اليه وذهب الامام وجمع من المحققين الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو فى الذهن اذ لو وجدتا فى الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية وحينئذ يلزم التسلسل المحال وترتب امور لانهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداعى الذى لايفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعى من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى فسر الفارابى ان يفعل بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك وقال لافرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك وانواع هذا الجنس هى انواع الحركة ففى الجوهر الكون والفساد وفى الكم النمو والاضمحلال وفى الكيف الاستحالة وفى الاين النقلة وحقيقة ان ينفعل هو تصيير الجوهر من شئ الى شئ وتغيره من امر الى امر مادام سالكا بين الامرين على الاتصال فالتكون كابتناء البيت قليلا قليلا وشيئا شيئا وجزأ جزأ على اتصال الى ان يحصل البيت وعلى هذا قياس البواقى وان يفعل هو ان ينتقل الفاعل باتصال الفعل على النسب التى له الى اجزاء مايحدثه فى المنفعل حين ماينفعل فالمسخن حين مايسخن له نسبة الى جزء جزء من الحرارة التى تحدث فيما يتسخن ينتقل من نسبة الى جزء من الحرارة الى نسبة الى جزء آخر على الاتصال وانواعه على عدد انواع ان ينفعل فان كل تغير وحركة يقابله تغيير وتحريك كالتكوين للتكون والافساد للفساد وكذا انواع الانواع كالبناء للابتناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس التضاد فكما ان ينهدم مضاد لان يبتنى وان يتسخن لان يتبرد كذلك ان يهدم مضاد لان يبنى وان يسخن لان يبرد وعلى هذا قياس البواقى وقال ابن سينا انما اوثر لفظ ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ماكان توجها الى الغاية من وضع اوكيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك (قال المقصد الرابع فى الجواهر٧) قد سبق تعريف الجوهر على رأى المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيمه ومايتعلق بذلك ومقالتين بمباحث الاجسام ومباحث المجردات اما تقسيمه على رأى المتكلمين هو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم اولا وهوالجوهر الفرد وعلى رأى المشائين من الحكماء هو انه اما عقل اونفس اوجسم اوهيولى اوصورة ولهم فى بيان ذلك طرق مبناها على مايرون من نفى الجوهر

٢ وان ينفعل وهوتأثير شئ فى شئ وتأثير شئ عن شئ مادام سالكا على اتصال كالذى للمسخن والمتسخن مادام يسخن ويتسخن لا الحال الحاصل بعد الاستقرار كطول الشجر وسخونة الماء وقيام الانسان ويجرى فيهما التضاد والاشتداد وماقيل ان ثبوتهما ذهنى والالزم التسلسل مدفوع بان ليس المراد بهما مطلق التأثير والتأثر بحيث يشمل الابداع والحدوث الدفعى بل الحال الذى يكون للفاعل والمنفعل حتى ان الفارابى فسر ان يفعل بالتحريك وان ينفعل بالتحرك متن

٧ وفيه مقدمة ومقالتان اما المقدمة فهى ان الجوهر عندنا ان كان منقسما فجسم والا فجوهر فرد وعند جمهور الفلاسفة ان كان حالا فى جوهر فصورة اومحلا له فهيولى اومركبا منهما فجسم والا فان تعلق بجسم تدبيرا وتصرفا فنفس والا فعقل اويقال ان كان مفارقا فى ذاته وفعله فعقل اوفى ذاته فقط فنفس وان كان مقارنا فاما حال او محل اومركب اويقال ان كان له ابعاد ثلثة فجسم والا فاما جزء هو به بالفعل اولا واما خارج متعلق به اولا ومبنى التقسيم على ماتقرر عندهم من نفى الجوهر الفرد واثبات جوهر حال به الجسم بالفعل الى غير ذلك من القواعد الا ان الوجه الاخير اوفى لاشتماله على ما يوجب تباين الجسم والهيولى فلا يدخل فيها الجسم الذى هو محل الصورة النوعية وعند الاقدمين الجوهر ان كان متحيزا فجرمانى وهو الجسم لاغير والا فروحانى وهو النفس والعقل متن

الفرد وتجرد العقل والنفس وتحقق جوهرين حال ومحل هما حقيقة الجسم ونحو ذلك من قواعدهم والا فعليها اشكالات لايخفى الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالا فى جوهر آخر فهى الصورة والا فان كان محلا له فهى الهيولى والا فان كان مركبا من الحال والمحل فهو الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس والا فالعقل الطريق الثانى ان الجوهر ان كان مفارقا فى ذاته بان يكون مستغنيا عن مقارنة جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا فى فعله ايضا وهو العقل اولا وهو النفس وان لم يكن مفارقا فى ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون حالا فيه اومحلا اومركبا منهما لان مالا يكون كذلك كان مفارقا لامقارنا الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فجسم والا فان كان جزأ منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن جزأ منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا ماقال فى الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا فى تقويم المركب فاما دخول الخشب فى وجود الكرسى فمادة او دخول شكل الكرسى فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما فى الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل فان قيل الجسم يكون مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجئ قلنا المراد ان وجود المركب بالنظر الى المادة نفسها من حيث انها مادة لايكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل على ماقال فى الشفاء ان المادة هى مالايكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هوهو بالفعل بحصولها حتى لوجاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فان قيل الداخل فى قوام الجسم والحال فى المادة التى هى احد الاقسام الخمسة اعنى الهيولى الاولى البسيطة انما هى الصورة الجسمية واما النوعية فمحلها الجسم نفسه وان كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة قلنا الصورة النوعية وان لم تكن داخلة فى قوام الجسم المطلق فهى داخلة فى انواعه من الفلكيات والعنصريات وسيجئ ان محلها ايضا هو الهيولى وعند الاقدمين من الحكماء الجوهر ان كان متحيزا فجرمانى وهو الجسم لاغير اذ لايثبت وجود جوهر حال هو الصورة واخر محل هو الهيولى وانما الهيولى اسم الجسم من حيث قبوله الاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحانى وهو النفس والعقل (قال تنبيه ٦) قد سبق ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيكون اعم من العرض وان العرض لايقوم بنفسه فلا يقوم غيره وان جاز كونه محلا للعرض بمعنى الاختصاص الناعت فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية واما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما فى عرض يقوم به عرض وتفارقهما حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض مما لايقوم به شئ فان قيل استناد العرض الى محل يقومه ضرورى وهو معنى الموضوع فالعرض الذى يقوم به عرض يكون موضوعا فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة قلنا استناده الى الموضوع يجوز ان يكون بواسطة هى العرض والمحل الاول الذى يتصف بها كاستناد السرعة الى الجسم بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم استناده الى الموضوع ان يكون محله الاولى موضوعا (قال وقد توهم ٤) لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر هو مايقوم بنفسه لابغيره كان استغناؤه عن الموضوع ظاهرا الا انه قد توهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كلياتها لوجهين احدهما انها مفتقرة فى الوجود الى اشخاصها التى هى موضوعات لها لكونها محمولة عليها بالطبع وثانيهما انها صورة قائمة بالنفس لاقوام لها من حيث هى كليات بدونها ورد الاول بانه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه فى القضية وبين المحل المقوم للحال

٦ المحل اعم من الموضوع والحال من العرض والموضوع مباين للعرض والمحل اعم منه من وجه واستناد العرض الى الموضوع قد يكون بوسط فيكون الوسط محلا لاموضوعا متن

٤ افتقار كليات الجواهر الى الموضوع لكونها محمولات ذاتية للشخص وصورا قائمة بالنفس ورد بان معنى الموضوع ههنا غير موضوع القضية و معنى جوهرية الصور انها اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع واما من حيث حلولها فى النفس الجزئية فهى اشخاص اعراض لاكليات جواهر متن

والشخص انما يكون موضوعا للكلى بالمعنى الاول دون الثانى ورد الثانى بان معنى كون الصور جواهر انها فى ذاتها طبايع اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع واما من حيث حلولها فى النفس الجزئية وقيامها بها فهى من قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر الكلية (قال واما المقالة الاولى٣) لا خفاء ولا نزاع فى ان لفظ الجسم فى لغة العرب وكذا ما يرادفه فى سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع فى تحقيق ماهيته واختلفت العبارات فى تعريفه وادى ذلك الى اختلاف فى بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضى تمسكا بانه جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا وبنى الصغرى على امتناع قيام التأليف بالجزئين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل لكل جزء تأليف قائم به وهو معنى المؤلف والجواب ان التأليف معنى بين الشيئين يعتبر اسناده الى المجموع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا من الشئ والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشئ كما يقال فى النحو الكلام هو المركب الذى فيه الاسناد والمعرب المركب الذى لم يشبه مبنى الاصل فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثانى فلا تكرر للوسط فان قيل المراد بالتأليف عرض خاص مغاير لمعناه اللغوى المشعر بالانضمام المقتضى للتعدد وهو السبب عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك فالجواب ح منع الكبرى وجعل الآمدى النزاع لفظيا عائدا الى ان لفظ الجسم بازاء اى معنى وضع وصاحب المواقف معنويا عائدا الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو التأليف والاتصال والسبب لصعوبة الانفكاك على ما يراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس الاجزاء المجتمعة فالقاضى يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما بالجزئين كما هو رأى المعتزلة بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسما لما سيجئ من ان الجزء بمنزلة المادة والتأليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لان جمهور الاصحاب ايضا قائلون به وبعدم قيامه بجزئين وان جعل النزاع بينه وبين المعتزلة بمعنى انهم قائلون بالتأليف دونه ففساده اكثر لان القاضى يقول بالتأليف وهم لا يقولون بجسمية الجوهرين (قال وعند المعتزلة ٤) المشهور بينهم فى تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق ولا نزاع لهم فى ان هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة ومبنى كونها خاصة على انهم لا يثبتون الجسم التعليمى الذى هو كم له الابعاد الثلثة لتكون هذه عرضا عاما يشمله فيفتقر الى ذكر الجوهر احترازا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعى كالطائر الولود للخفاش ولا يضره كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج على انه يحتمل ان يراد بالطويل مثلا ما يكون الطول اى الامتداد المفروض اولا عارضا له فلا يشمل الجسم التعليمى لان هذه الابعاد اجزاؤه واعترض بان الخاصة انما تصلح للتعريف اذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما الشمول فلانه لا خط بالفعل فى الكرة ولا سطح فيما يعرض من الجسم الغير المتناهى فانه جسم وان امتنع بدليل من خارج بخلاف ما اذا فرض اربعة ليست بزوج فان الزوجية من لوازم الماهية واما اللزوم فلان الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة شبرا وعرضها اصابع وتارة ذراعا وعرضها اصبعا فيزول ما فيها من الابعاد مع بقاء الجسمية واجيب بعد تسليم ان انتفاء الخط والسطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد قبول ثبوت الابعاد وامكانها وهذه خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكر من زوال مقدار وحدوث آخر مما لا يثبت له عند المتكلمين بل الجواهر الفردة هى التى تنتقل من طول الى عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد وهى لازمة وانما الزوال للخصوصيات فان قيل على تقدير

٣ فيما يتعلق بالاجسام وفيه فصلان الفصل الاول فيما يتعلق بها على الاجمال وفيه مباحث المبحث الاول الجسم عندنا القابل للانقسام فيتناول المؤلف من الجزئين فصاعدا لا كل واحد منهما على ما زعم القاضى تمسكا بانه الذى قام به التأليف فيكون مؤلفا وكل مؤلف جسم للفرق الظاهر بين المؤلف من الشئ ومع الشئ متن

٤ هو الطويل العريض العميق وهذا تعريف بالخاصة اللازمة الشاملة بناء على ان المراد قبول تلك الابعاد على الاطلاق فلا يضر انتفاؤها بالفعل كما فى الكرة ولا تبدلها مع بقاء الجسمية كما فى الشمعة على ان ذلك عندهم عائد الى ترتيب الاجزاء من غير اثبات المقادير زائدة على الجسمية ولهذا جعلوه خاصة بدون افتقار الى ذكر الجوهر واما قيد العرض والعمق فاحتراز عن المركب الذى هو واسطة بين الجسم والجوهر الفرد وذلك بان يكون تركب اجزائه على سمت او سمتين فقط او يكون عددها اقل من ادنى ما يتركب منه الجسم اعنى ثمانية او ستة او اربعة على اختلافهم فى ذلك متن

نفى المقادير فالطويل خاصة للجسم وعلى تقدير اثباتها فالجوهر الطويل فاى حاجة الى ذكر العرض والعمق قلنا انما يصح ذلك لو كان كل منقسم جسما حتى المؤلف من جزئين وهم لا يقولون بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائى اقلها ثمانية بان يوضع اربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابى الهذيل ستة بان يوضع ثلثة ثم ثلثة وقيل اربعة بان يوضع جزآن ويجنب احدهما فى سمت آخر فرد واحد وفوق احد الثلثة جزء آخر وانما لم يفرض بالثلثة على وضع المثلث والثالث على ملتقاهما بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم فى حيز المنع لاستلزامه الانقسام على ما سيجئ وبالجملة فالجوهر المركب الذى يكون عدد اجزائه اقل من ادنى ما يصح تركب الجسم منه او يكون تركب اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط وفى سمتين فقط وهو المسمى بالسطح بكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد ويجب الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق (قال وعند الفلاسفة٢) التعريف السابق هو الذى ذكره قدماء الفلاسفة وحين ورد على ظاهره انه لا بد من ذكر الجوهر احترازا عن الجسم التعليمى وانه لا عبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته بالمقصود فقالوا هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اى الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على آخر فان كان قائما عليه اى غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان تكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان مائلا فلا محالة تكون احدى الزاويتين اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة فاذا فرضنا فى الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر يقاطعه فى اى جهة شئنا بحيث تحصل اربع قوائم ثم ثالثا يقاطعهما بحيث تحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوايم وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا القيد لتحقيق ان المعتبر فى الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فما ذكر فى المواقف ان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك والذى يقبل ابعادا لا على هذا الوجه انما هو السطح ينبغى ان يكون اشارة الى صحة التقاطع على زوايا قائمة لا الى التقاطع ولدفع وهم من يتوهم التعريف بالجوهر القابل للابعاد شاملا للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال انه احتراز عن السطح اى على توهم كونه جوهرا ولا يرد الجسم التعليمى لانهم لا يتوهمونه بل يجعلون الحاصل من تراكم السطوح هو الجسم الطبيعى لا غير وقد يقال ان معنى الاحتراز عن السطح ان لا يبقى القابل للابعاد شاملا له فيصير خاصة للجسم صالحا فى معرض الفصل لصيرورته اخص من الجوهر مطلقا لا من وجه وهذا انما يتم او لم يبق مع هذا القيد شاملا للجسم التعليمى وانما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار ما لها من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما فى الشمعة وقد تزيد وقد تنقص بالتخلخل والتكاثف ولانه قد ينفك الجسم فى ماهيته عن السطح والخط كما فى تصور جسم غير متناه بل وعن الخط فى الوجود ايضا كما فى الكرة المصمتة والاسطوانة وذكر الامكان لان فعل الفرض ايضا ليس بلازم بل مجرد امكانه كاف ففى المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التى لا يمكن فرضها والظاهر انه يكفى ذكر الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض وذكروا ان المراد بهذا الامكان هو الامكان العام ليشمل ما تكون الابعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما فى الافلاك او غير لازمة كما فى العنصريات وما يكون بالقوة المحضة كما فى الكرة المصمتة وكلامهم يميل تارة الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات الآخذة فى الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمى اعنى الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى ان بين السطوح الستة للجسم المربع

٢ هو الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وقد يقيد بالتقاطع على زوايا قوايم وهو للتحقيق ودفع الوهم دون الاحتراز والمراد بالابعاد ههنا الخطوط المتوهمة فى داخل الجسم لا امتدادات حاصلة بالفعل لازمة كما فى الفلكيات او غير لازمة بخصوصياتها كما فى العنصريات ولا النهايات المنفية عن الجسم الغير المتناهى والمراد قبول اعيانها لا صورها العقلية او الوهمية فلا يرد النفس ولا الوهم على ان الجوهر لا يشمله ثم لا خفاء فى ان المتصف بها هو الجسم لا الهيولى متن

جوهرا هو الجسم الطبيعي وعرضا ساريا فيه هو الجسم التعليمي له ابعاد ثلثة هي اجزاؤه
لا بمعنى الخطوط اذ لو كانت فيه بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل وهذا غير الامتداد الذي هو
الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل بحيث لا يلحقه التبدل والتغير اصلا وتارة الى انها
الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحرك كالفلك فان المحور
عندهم خط بالفعل وتارة الى انها السطوح والخطوط التي هي النهايات حيث نفوها عن
الجسم الغير المتناهي ولا خفاء في انها ليست هي التي تتقاطع على زوايا قائمة والاظهر ان المراد
بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق وهي ليست بالفعل لا في
الطبيعي ولا في التعليمي والانفصال الذي هو ايضا بالقوة ليس مقابلا له ليلزم كون الجسم ليس
بمتصل بالفعل ولا منفصل بالفعل بل للاتصال الذي هو حاصل بالفعل وفرق ابن سينا بين
البعد والمقدار بان البعد هو الذي يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ومن شانه ان يتوهم فيه نهايات
من نوع تينك النهايتين فقد يكون بعد خطي من غير خط وسطحي من غير سطح كما في الجسم
الذي لا انفصال في داخله بالفعل فانك اذا فرضت فيه نقطتين فبينهما بعد خطي ولا خط واذا
فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحي ولا سطح وذلك البعد الخطي طول والسطحي
عرض فيظهر الفرق بين الطول والخط وبين العرض والسطح حيث يوجد الاول بدون الثاني
وان لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض قال والمراد قبول اعيانها اورد الامام ان الوهم يصحح
فرض الابعاد الثلثة فيه وليس بجسم فاجاب بان المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود الخارجي كما في
قولهم الرطب ما يقبل الاشكال بسهولة ولا خفاء في انه تحقيق للمقصود بحيث لا يرد الاعتراض بالنفس
التي هي جوهر مجرد يقبل الابعاد الثلثة المتقاطعة والاظهر ان الوهم خارج بقيد الجوهرية والحاصل
ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها وذلك في الوجود المتأصل لا غير ومن
اعتراضاته ان الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلثة فيها غايته ان قبولها للابعاد يكون مشروطا
بقبولها الصورة الجسمية ولا يجوز ان تكون الصورة جزأ من القابل لما تقرر عندهم من انها مبدأ الفعل
والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر القابل هو الهيولى لا غير وجوابه انما اختص الهيولى
بقبوله هو الصور لا الاعراض من الكميات والكيفيات وغيرها كيف وقد صرحوا بانه لا حظ للهيولى
من المقدار ونما ذلك الى الصورة فانها امتداد جوهري به قبول الامتدادات العرضية على انه
قد سبق ان المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولزوما ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة
اوجه (قال وكلامهم متردد ٨) الظاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية
الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين
بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية وايضا تحصل حقيقة الجسم بالابعاد المفروضة
غير معقول واما التمسك بان تركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة لا من الجوهر وقابل الابعاد
ليكون التعريف بهما حدا فضعيف لما عرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية
التي هي الذاتيات ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه متردد في ان هذا حد او رسم وابطل الامام
كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا اما الاول فلوجوه منها ان
الجوهر هو مفسر بالموجود لا في موضوع والوجود زائد على الماهية لا ذاتي لها بل هو من المعقولات
الثانية التي لا تحقق لها الا في الذهن فلا يصلح جزأ للماهية الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع
عدمي لا يصلح ذاتيا للموجود لا يقال جميع الاجناس بل جميع الكليات من المعقولات الثانية
لانا نقول المنطقيات منها لا الطبيعيات كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها انه لو كان جنسا
للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول

٨ في ان هذا التعريف حد اورسم
وابطل الامام كونه حدا بان ليس
الجوهر جنسا له لكونه مفسرا بالموجود
لا في موضوع والوجود زائد بل من
المعقولات الثانية ولا في موضوع
عدمي ولانه لو كان جنسا لكان تمايز
الجواهر بفصول وهي اما جواهر
فيتسلسل او اعراض فيتقوم الجوهر
بالعرض ولا القابلية وما في معناها
بفصل لكونها من الاعتباريات التي
لا ثبوت لها في الاعيان والا لقامت
بمحل قابل ولزم التسلسل فيما له ترتب
ووجود بالفعل وهو باطل اتفاقا
واجيب بان الموجود لا في موضوع
رسم للجوهر لا حد وصدق الجنس
على الفصل عرضي لا يفتقر الى فصل
آخر وليس الفصل هي القابلية بل
القابل اعني الامر الذي من شانه
القبول وكونه في الوجود نفس ذات
الجسم غير قادح كما في سائر الفصول
متن

٤ الجسم البسيط قابل للانقسام فاما ان تكون الانقسامات بالفعل متناهية وهو مذهب المتكلمين اوغير متناهية واليه ميل النظام واما ان

اما ان تكون جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التس واما ان يكون اعراضا فيلزم تقوم
الجوهر بالعرض وهو باطل لاستلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا يلزم كون العرض
محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع واما الثاني فلان
معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امر لا تحقق له في الخارج والا لقام
بمحل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية دون الجوهرية فينتقل الكلام الى تلك القابلية
ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى
سابقة عليها ومثله باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية
والمحل واجيب عن الاول بان الموجود لا في موضوع رسم لا حد اذ لا حد للاجناس العالية وعدم
جنسية العارض لا يستلزم عدم جنسية المعروض وعن الثاني بان كون فصول الجواهر جواهر
لا يستلزم افتقارها الى فصل آخر وانما يلزم ذلك لو كان الجوهر جنسا لها ايضا لا عرضا عاما
كالحيوان للناطق وعن الثالث بان الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعني الامر الذي من شانه
القبول كالناطق للانسان بمعنى الجوهر الذي من شانه النطق اي ادراك الكليات لا يقال هذا
نفس الجسم لا جزء منه فكيف يكون فصلا لانا نقول هو نفسه بحسب الخارج وجزؤه بحسب
الذهن كما في سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع كون العدمي جنسا وفصلا للماهية
الحقيقية واورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة كلاما قليل الجدوى جدا (المبحث
الثاني ٤) ذكروا في ضبط مذاهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعني الذي
لا يتألف من اجسام مختلفة الطبايع اما ان تكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل اولا وعلى التقديرين
فاما ان تكون متناهية اولا فالاول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام والثالث مذهب
جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستاني لكن لا خفاء في ان ما لا يكون جميع انقساماته
بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك على ما ذهب اليه ذيمقراطيس من ان الجسم متألف
من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية فلهذا جعلنا الاقسام خمسة واما القول
بتألف الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط المتألفة من النقاط التي هي جواهر فردة فهو
قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام في الاقطار الثلاثة بحيث لا يتألف من اقل من ثمانية اجزاء
ثم افترقت الفلاسفة القائلون بلاتناهي الانقسامات فرقتين منهم من جعل قبول الانقسام
مفتقرا الى الهيولى ومنهم من منع ذلك واما ما نسب الى النجار وضرار من المعتزلة من ان الجسم
مؤلف من محض الاعراض من الالوان والطعوم والروايح وغير ذلك فضروري البطلان والذي
يعتد به من المذاهب في حقيقة الجسم ثلثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد
الثاني للمشائين من الفلاسفة انه مركب من الهيولى والصورة الثالث للاشراقيين منهم انه
في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام بذاته ولا ينتهي
الى حد لا يبقى له قبول الانقسام كما هو شان مقدورات الله تعالى وكانه وقع اتفاق الفرق على ثبوت
مادة يتوارد عليها الصور والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم يسمى من حيث
قبول المقادير مادة وهيولى والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين جوهر يتقوم
بجوهر آخر حال فيه يسمى صورة يتحصل بتركبهما جوهر قابل للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم
وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التي يقوم بها التأليف فيتحصل الجسم فالتأليف عندهم
بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته
ويتقوم به محله الذي هو الهيولى (قال المبحث الثالث ٣) للمتكلمين في كون الجسم من اجزاء
لا تتجزأ طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم لحصول الاقسام وتقرير الكلام

تكون بالقوة فقط متناهية ونسب الى
الشهرستاني اوغير متناهية وهو رأي
جمهور الفلاسفة واما ان يكون
بعضها بالفعل وبعضها بالقوة وهو
ما ذهب اليه ذيمقراطيس من ان اجزاء
البسيط اجسام صغار صلبة قابلة
للقسمة الوهمية دون الفكية ثم اختلفت
الفلاسفة فذهب المشائيون منهم
الى ان الجسم يفتقر في قبول القسمة
الى مادة يتألف الجسم منها ومن
الصورة الحالة فيها وغيرهم الى انه
يقبل الانقسام بنفسه فهو في نفسه
بسيط كما هو عند الحس واما ما نسب
الى البعض من تألف الجسم من محض
الاعراض فضروري البطلان
والمعول عليه من المذاهب ثلثة
الاول الجسم مركب من اجزاء
لا تتجزأ متناهية الثاني انه مركب
من الهيولى والصورة والثالث انه
بسيط محض وكانه وقع الاتفاق على
ان هناك هيولى يتوارد عليها الصور
والاعراض وانما النزاع في انه الجسم
نفسه او المادة التي تحل فيها الصورة
او الجواهر الفردة التي يقوم بها التأليف
واذا تحققت فالقول بكون الجسم من
الجواهر الفردة والتأليف قريب من
القول بكونه من الهيولى والصورة متن

٣ في احتجاج الفريقين اما المتكلمون
فلهم طريقان احدهما اثبات
ان قبول الانقسام مستلزم لحصوله
وفيه وجوه الاول انه لو كان القابل
للقسمة واحدا لزم قبول الوحدة
الانقسام ضرورة انقسام الحال
بانقسام المحل الثاني انه لو كان واحدا
لكان التفريق اعداما ضرورة زوال
الهوية الواحدة بحدوث الهويتين
فيكون شق البحر بالابرة اعداما له
واحداثا لبحرين الثالث ان مقاطع
الاجزاء من النصف والثلث والربع
وغير ذلك متمايزة ضرورة ولو لا تمايز
الاجزاء لما اختلفت خواصها وقد
يجاب عن الاول بان الوحدة اعتبار عقلي لا ينقسم بانقسام المحل وعن الثاني بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلا خفاء في انعدامه
بعارض الانفصال وان اريد الماء بعينه فليس هناك حدوث او زوال وعن الثالث ان اختلاف الخواص انما لزم بعد فرض الانقسام متن

٣ اثبات جوهر فى الجسم لايقبل الانقسام اصلا وفيه وجوه منها مايبتنى على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام كقولهم ان الله قادر على ان يخلق فى اجزاء الجسم الافتراق بدل الاجتماع فثبت الجزء اذلو بقى قبول التجزى بقى الاجتماع وكقولهم لو لا الجزء لما كان الجبل اعظم من الخردلة لاستواء اجزائهما لكونهما غير متناهين واعترض بان الاستواء فى عدد الاجزاء لافى مقاديرها واجيب بان تفاوت المقادير بتفاوت الاجزاء قطعا وقد يدعى ان الاستواء فى الاجزاء الممكنة ايضا محال وكقولهم لولم ينته انقسام الجسم الى مالاامتداد له اصلا لزم عدم تناهى امتداده لتألفه من امتدادات غير متناهية ومنها مايبتنى على ان الحركة حصولات متعاقبة والزمان آنات متتالية كقولهم الموجود من الحركة والزمان هو الحاضر لان الماضى انما وجد حين حضر والمستقبل انما يوجد حين يحضر والحاضر من غير قار الذات لاينقسم فكذا ماينطبق هو عليه من المسافة ومنها مايبتنى على ان محل النقطة جوهر لايقبل الانقسام كقولهم النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وبها تماس الخطوط فان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان بالذات او بالواسطة حالا فى جوهر لاينقسم لئلا يلزم انقسام النقطة وكقولهم اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستو ان قام خط على خط كانت المماسة بما لاينقسم ثم اذا اديرت الكرة بتمامها على السطح يمر الخط الى آخر الخط ظهر عدم انقسام الاجزاء باسرها وثبت المطلوب وكقولهم قد ثبت ان الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر الزوايا فلايقبل الانقسام فثبت الجزء

ان كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ماهو كذلك فاقسامه حاصلة بالفعل لوجوه الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا فى نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة الانقسام واللازم باطل اذلامعنى لها سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة حينئذ تكون عارضة لذلك القابل حالة فيه سواء جعلت لازمة له اوغير لازمة ضرورة انها ليست نفسه ولاجزأ منه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة ان الحال فى كل جزء غير الحال فى الآخر واجيب بان الوحدة من الاعتبارات العقلية ولوسلم فليست من الاعراض السارية التى تنقسم بانقسام المحل الثانى انه لو كان واحدا لكان تقسيم الجسم وتفريق اجزائه اعداما له ضرورة انه ازالة لهويته الواحدة واحداث لهويتين اخريين واللازم باطل للقطع بان شق البعوض البحر بابرته ليس اعداما له واحداثا لبحرين اخرين واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلاخفاء فى انعدامه عند عروض الانفصال وان اريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار بالاتصال فليس فى الشق زوال بحر ولاحدوث بحرين وهذا انسب بقواعدهم حيث يقولون ان القابل للشئ يجب ان يكون باقيا عنده مجتمعا معه فان نقل الكلام الى المادة بانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فان بقيت بعد الانقسام كذلك فظاهر البطلان للقطع بان ماهو محل لهذه الصورة غير ماهو محل للصورة الاخرى وان صارت متعددة فقد انعدمت الاولى ضرورة ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعا وبطل قاعدة اجتماع القابل مع المقبول فلامخلص الا بان يقال المادة استعداد محض ليست فى نفسها بواحدة ولاكثيرة ولامتصلة ولامنفصلة الثالث ان الاقسام لولم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض لما اختلفت خواصها ضرورة واللازم باطل لان مقطع النصف غير مقطع الثلث وكذا الربع والخمس وغيرهما فيكون الجزء الذى هو مقطع النصف متميزا عن الذى هو مقطع الربع وهكذا غيره واجيب بمنع الملازمة فان اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام وذلك ان النصفية والثلثية والربعية وغير ذلك اضافات واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام وكذا مقاطعهما فان ادعى ان ماهو قابل لان يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام متميز بالفعل عما هو قابل لان يكون مقطع الربع مثلا فهو نفس المتنازع وحاصله انه لاامتناع فى اتصاف الاجزاء الفرضية بالصفات الحقيقية كالضوء والظلام فى القمر فضلا عن الاعتبارية لايقال الانقسامات عندهم غير متناهية وهو يستلزم لاتناهى الانقسام ومالانهاية له لايتصور له نصف وثلث وربع اوغيرها لانا نقول انما يمتنع ذلك فيما هو غير متناه بحسب كمية المتصلة والمنفصلة واما فيما هو متناهى المقدار لكنه قابل لانقسامات غير متناهية فلا وانما يمتنع لوكانت هناك اقسام بالفعل غير متناهية بالعدد وليس كذلك اذليس معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية انه يمكن خروجها من القوة الى الفعل بل انه من شانه وقوته ان ينقسم دائما ولاينتهى انقسامه الى حد لايمكن انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى ان قدرته لاتنتهى الى حد لايكون قادرا على ازيد منه فليعتبر حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء بحال فاعلية البارى تعالى الاشياء على ان ماذكر لوتم فانما يدل على تناهى الانقسامات لاعلى حصول الاجزاء بالفعل (قال وثانيهما ٣) اى الطريق الثانى للمتكلمين اثبات جوهر فى الجسم لايقبل الانقسام اصلا اى لاقطعا ولاكسرا ولاوهما ولافرضا والفرق بينهما ان القطع يفتقر الى آلة نفاذة بخلاف الكسر ثم انهما يؤديان الى الافتراق بخلاف الوهمى والفرضى والوهمى اذا اريد به مايكون بمعونة القوة الوهمية التى هى سلطان القوى الحسية فقد يقف اى لايقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهى افعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة والكبيرة والمتناهية

وغير المتناهية فان قيل اثبات الجوهر الفرد لايفيد المطلوب اعنى تركب الجسم منها قلنا نعم الا انه يكفى لدفع مايدعيه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة ممايفيد اصل المطلوب وبالجملة فلهم فى هذا الطريق مسالك منها ما يبتنى على ان قبول الانقسام يستدعى حصول الانقسام بالفعل وفيه وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق فى اجزاء الجسم بدل اجتماعها الافتراق بحيث لايبقى اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء واذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذى لايتجزأ اذلو كان قابلا للتجزى لكان الاجتماع باقيا هف الثانى انه لولم يثبت الجزء الذى لايتجزأ لما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا منهما حينئذ يكون قابلا لانقسامات غير متناهية فتكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى التساوى فان قيل غايته لزوم الاستواء فى عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو غير محال والمحال استواء مقداريهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء فى الاجزاء يستلزم الاستواء فى المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان مايكون مقداره اعظم تكون اجزاؤه اكثر فالاتكون اجزاؤه اكثر لايكون مقداره اعظم وقد تقرر هذا الوجه بحيث لا يبتنى على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام وهو انه لوكان كل من السماء والخردلة قابلا للانقسام من غير انتهاء الى ما لايقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة حينئذ فى كل منهما متساوية للتى فى الآخر وامكن ان يفصل من الخردلة صفايح تغمر وجهى السماء بل اجزاء تغمر الوجهين وتملأ ما بين السطحين وبطلانه ضرورى وجوابه بعد تسليم البطلان ماسبق ان ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل فمن اين يلزم امكان حصول اقسام لانهاية لها وامكان انفصالها الثالث انه لولم ينته انقسام الجسم الى مالايكون له امتداد وقبول انقسام لزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناهى القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد ومنها مايبتنى على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن آنات متتالية وهو وجه واحد تقريره ان وجود الحركة فى المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضى منها ليس بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود منها هو الحاضر لاغير وهو لايقبل الانقسام والالكان شئ منه قبل او بعد لكونه غير قار الذات فلا يكون بتمامه حاضرا هف او نقول لو انقسم الحاضر لكان فى الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات هف واذا ثبت فى الحركة جزء غير منقسم وهى منطبقة على المسافة بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت فى المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم اذا حاولنا اثبات ماهو المقصود قلنا الحاضر يحصل عقيب انقضاء جزء آخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهى فاذن الحركة مركبة من اجزاء لاتتجزأ او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حينا ما وكل ما هو حاضر حينا ما هو غير منقسم بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها من اجزاء لاتتجزأ فكذا المسافة لانطباقها عليها وقد يستعان فى ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه اظهر حتى كانه نفس ماهيته ولايتوهم فيه مايتوهم فى الحركة من تخلل سكون او لزوم وقوع اى جزء منها فى زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذى لايقبل الانقسام ولو بالفرض لان معناه صحة فرض شئ غير شئ وهذا ينافى عدم الاستقرار الذاتى ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكونان كذلك والحكماء لايثبتون الحاضر من الزمان ويجعلون الموجود من الحركة هو التوسط بين المبدأ والمنتهى ويجعلون حالهما فى قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها مايبتنى على ان محل النقطة جوهر لايقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النقطة موجودة

لانهـا طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانهـا شئ به يتماس الخطوط وتماسهـا بالعدم الصرف محـال ولانها ذات وضع اى يشار اليهـا اشارة حسية بانهـا هنالك وهذا فى المعدوم محـال ثم انها اما ان تكون جوهرا كما هو رأى المتكلمين او عرضا وحينئذ يفتقر الى جوهر يحل فيه بالذات ان لم نجوز قيـام العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما والالزم انقسـا م النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل هف فاذا ماكان يثبت جوهر لايقبل الانقسـام وهو المطلوب الثانى انا اذا وضعنـا كرة حقيقية على سطح حقيقى مماسة بجزء لايقبل الانقسام والالكان فى سطح الكرة خط مستقيم اوسطح مستو فلا تكون الكرة كرة حقيقية هف فذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب اوعرض وفيه المطلوب ثم اذا ادرنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحهما من اجزاء لاتتجزأ وبه يتم المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح او تماسها مكابرة ومخـالفة لقواعدهم الثـالث انه اذا قام خط على خط فى احد جانبيه لقيه بجزء لاينقسم ثم اذا امر عليه الى الجـانب الاخر ظهر تألفه من اجزاء لاتتجزأ ضرورة ان مايقع عليـه غير المنقسم غير منقسم الرابع انه برهن اقليدس على ان الزاوية الحـاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر مايمكن من الزوايا فبالضرورة لايقبل الانقسـام و الالكان نصفهـا اصغر منه فذلك الامر الغير المنقسم اما جوهر او حال فيه وفيه المطلوب والحكماء يزعمون ان انقسـام الحـال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان كالبيـاض فى الجسم والنقطة انما تحل فى الخط من حيث انها نهاية له لاسارية فيه وكذا الخط فى السطح والسطح فى الجسم التعليمى الحـال فى الجسم الطبيعى بطريق السريان والحق ان حديث الكرة والسطح قوى وتماسهما بجوهريهما ضرورى والقول بان موضع التماس منقسم بالفرض يخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض شئ غير شئ وهذا فى النقطة محـال اذ به يصير خطـا اوسطحا مستويا ضرورة الانطبـاق على السطح المستوى وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع آخر يصير الكرة من ذوات الاضلاع على ان النقطة عندهم انما هى النهـاية للخط فلا توجد فى الكرة بالفعـل (قال واحتجوا) احتج القـائلون بالجزء على ان اجزاء الجسم متنـاهية نفيـا لقول النظام بوجوه الاول انهـا محصورة بين حاصرين فكل ماهو كذلك عددا كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة الثـانى ان لاتناهى الاجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك الى غاية ما فى المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى مالايتناهى وذلك لايتصور فيما يتناهى من الزمان وقد يعبر عن هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسـافة المعينة فى زمان متناه وتقرر بان عدم تناهى اجزاء المسافة يستلزم عدم تناهى اجزاء الحركة المنطبقة عليهـا وهو يستلزم عدم تناهى اجزاء الزمان المنطبق على الحركة الثـالث انه يستلزم امتنـاع لحوق السريع بالبطئ اذ ابتداء الحركة بعده لانه اذا قطع جزأ فالبطئ ايضا قطع جزأ اذ لا اقل منه ضرورة ولاتخلل للسكنات بشهادة الحس والبرهان وانمـا اعتبر البطئ دون الواقف مع انه كذلك لانه حينئـذ يكون ذكر السرعة لغوا ويصير هذا بعينـه طريق امتنـاع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولايخفى ان هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية وان الوجوه الثلثة انما تنتهض على من يقول بلا تناهى الاجزاء فى كل امتـداد يفرض فى الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه وجهتين من جهاته واما على القول بلا تنا هيها فى مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف والجهات فلا الا اذا بين تناهى عدد الامتدادات الرابع انا نفرض اجتمـاع ثمانية من الاجزاء بحيث يصير المركـب منها طويلا عريضا عميقـا منقسما فى الاقطار الثلثة متقاطعا امتداداته على الزوايا القائمة فبا لضرورة يكون جسما مع تناهى اجزائه ثم اذا حاولنـا بيان تناهى

على تناهى الاجزاء بانها محصورة بين الطرفين وان لاتناهيها يستلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما وان يلحق السريع البطئ فى زمان متنـاه والنقض بالمؤلف من ثمانية اجزاء مثلا ثم اذا انسب الى الاجسام المتناهية المقادير يثبت تناهى اجزائها لان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لانه بحسبهـا والتداخل محـال كما ان الطفرة خيال متن

اجزاء كل جسم متناهى المقدار اعتبرنا نسبة حجمه الى حجمه فكانت نسبة متناه الى متناه لان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازديادا وانتقاصا فلو كانت الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهى الى المتناهى نسبة المتناهى الى غير المتناهى وهو محال فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنـع وجوده على الانفراد وانمـا يكون فى ضمن الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية قلنـا نفرض الكلام فى ثمانية اجزاء من الجسم الخامس انه لو كان الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم فى كل جسم ان يكون غير متناهى الحجم واللازم ظاهر البطلان والمشهور عن القائلين بلا تناهى الاجزاء فى التفصى عن حديث زيادة الحجم ولحوق السريع البطئ امران احدهما القول بالتداخل وهو ان ينفذ احد الجزئين فى الاخر ويلاقيه باسره بحيث يصير حيزاهما واحدا وحاصله منـع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم تناهى الاجزاء ان يكون الحجم غير متنـاه ولا ان يكون بازاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة والزمان ليلزم عدم تناهيهما وثانيهما القول بالطفرة وهو ان يترك المتحرك حدا من المسافة ويحصل فى حد اخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة لاجزائه وح لايلزم امتنـاع ان يصل المتحرك الى غاية ما او يلحق السريع البطئ وكلا الامرين باطل بالضرورة اما التداخل فلان حاصله تساوى الكل والجزء فى العظم واما الطفرة فلان معناها يؤل الى قطع مسافة ما من غير حركة فيها وقطع لاجزائها ومن الشواهد الحسيـة لبطلانها انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى فى خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختـلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لايمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوسة اقل من المطفور عنها بكثير بل لانسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغى ان يقع الاحساس بالبيض وقد يستدل على نفى التداخل بانه ان كان بالاسر بمعنى ان يلاقى الجزء بكليته الجزء الآخر بحيث يصير حيزاهما واحدا لم يكن الوسطانى حاجبا للطرفين عن التماس وبقى الاشكال بالنظر الى الاجزاء المتماسة بل لو وقع ذلك فى جميع الاجزاء لم يحصل هناك حجم وتاليف وامتداد فى الجهـات فلم يحصل الجسم وان كان لا بالاسر وذلك بان يلاقى الجزء الجزء ويداخله بشئ دون شئ لزم التجزئ ولو بالفرض مع بقاء الاشكال بحاله واعلم ان النظام لم يقل بتأليف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء ونظر فى ادلة نفيه سيما مايتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسـام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام لزمه القول بلاتناهى الاجزاء فاضطر فى قطع المسافة ولحوق السريع البطئ الى الطفرة فاستمر التشنيع بطفرة النظـام وتفكك رحى اهل الكلام فان قيـل المذكور فى كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنـا نعم الا ان هذه عنده جواهر لااعراض وتحقيق ذلك على مالخصناه من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لادخل لهـا فى حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيـات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذى هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هى شئ واحد والحيوان كله من جنس واحد وعنـد الجمهور كلهـا اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة تحلها تلك الاعراض فما وقع فى المواقف من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ماينبغى والصواب مكان النظام ضرار على ما فى سائر الكتب ويمكن

ان يقال الكلام فيما هو جسم اتفاقا اعنى المتحيز الذى له الابعاد الثلثة والنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض فى الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل اجساما فيوافق النجار فى المعنى ويخالف القوم الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لايقوم بذاته بل لابد من الانتهاء الى جوهر يقومه ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلاتكون جواهر ربما لاينتظم على رأى النظام حيث يزعم ان كلامن تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة فى نفسها قائمة بذواتها وان لم تكن مماثلة للجواهر الاخر كالحلاوة اوالحرارة مثلا وبهذا يظهر ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لاينهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلى لايتأتى على مذهب المانعين حتى لوقصد الالزام تم المرام والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة القادر المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وح يندفع ماذكر فى المواقف من انه لامحيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها ولادرى كيف ذهل عما فى هذا المخلص من الوقوع فى ورطة اخرى هى عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذى هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار اليه فى تنويراختلاف الجواهر بذواتها بقوله ولذلك اختلف ان الاعراض لاتبقى والجواهر باقية يعنى اولم تكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض وحينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان الانسب ان يقول ولاجسام باقية الاان اراد بالجواهر مايعم الجوهر الفرد والجسم الذى هو مجموع جواهر مجتمعة (قال وقطع مالايتناهى فيمايتناهى ضلال) قد يجاب عن اشكال قطع المسافة المعينة بانه انما يتوقف على زمان غيرمتناهى الاجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لايستلزم عدم تناهى الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غيرمتناهية كالجسم المتناهى وهذا كما ان المسافة المعينة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولايمتنع قطعها فى زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى مالايتناهى وذلك لان كلامن الحركة والزمان المحدودين ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية ويدفع بان مايوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فامتناع كونه غير متناهى العدد معلوم بالضرورة والقول به ضلال عن طريق الحق بخلاف قبوله الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذى ذكروه على مامر فان قيل هذا ليس تمشية لبرهان قطع المسافة بل رجوعا الى برهان المحصور بين حاصرين قلنا نعم الا ان هذا لما كان فيما له امتداد طولى فقط كالحركة والزمان فى غاية الظهور بين به حال الجسم (قال واما الفلاسفة ٤) يريد ان ادلة نفى الجزء الذى لايتجزأ على كثرتها ترجع الى عدة اصول يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال فجعلت بمنزلة الطرق واشير فى عنوان كل منها الى وجه الضعف ومورد المنع فمنها مايبتنى على ان تعدد جهات الشئ ونهاياته تستلزم الانقسام فى ذاته وهى وجوه الاول انه لووجد الجزء اى الجوهر المتحيز الذى لاانقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فتتعدد جوانبه واطرافه لان مامنه الى اليمين غير مامنه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال الثانى انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لايزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لايحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلايحصل جسم اولا بالكلية بل بشئ دون شئ فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذاتماست ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها

٤ فلهم فى نفى الجوهر الفرد طرق منها مايبتنى على ان تغاير الجهة والنهايات يستلزم الانقسام فى الذات وهى وجوه الاول ان مامنه الى جهة غير مامنه الى جهة اخرى فينقسم الثانى اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالاسر فلاحجم فلامقدار اولا بالاسر فيلزم الانقسام الثالث اذا تراصت ثلاثة اجزاء فالوسط ان منع الطرفين من التلاقى انقسم والا فلاحجم الرابع انه اذا اشرقت الشمس على صفحة من الاجزاء فالوجه المضئ المقابل غير الاخر الخامس اذا وقع جزء على ملتقى جزءين انقسمت الثلث وذلك بان يفرض عليه او يتحرك من جزء الى اخر فكونه متحركا انما يكون عند الملتقى او يفرض خط من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم تحركا معا على السواء فالتحاذى يكون على الملتقى او يفرض خط من خمسة فوق كل طرف جزء فيتحركا حتى التقيا فالثالث يكون على ملتقاهما

متن

بين اثنين فالوسطانى اما ان يمنع الآخرين عن التلاقى والتماس فيكون وجهه الذى يلاقى احدهما غير الذى يلاقى الآخر فينقسم واما ان لايمنعهما فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار وهكذا فى الثالث والرابع فلايحصل الحجم الرابع انا نفرض صفحة من اجزاء لاتتجزأ بحيث يكون له الطول والعرض فقط فاذا اشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضئ بها غير الوجه الاخر فينقسم الخامس انه اذا وقع جزء لايتجزأ على ملتقى جزئين آخرين لزم انقسام الثلث اما الملازمة فلان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون بالبعض اى يكون شئ منه مماسا لشئ من هذا وشئ آخر مماسا لشئ من ذاك اذ لوماس احدهما بالكلية لكان عليه لاعلى الملتقى واما بيان حقية الملزوم فبوجوه (١) ان نفرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لاتخفى (٢) ان يتحرك من جزء الى جزء فاتصافه بالحركة انما يكون عند كونه على الملتقى لاعلى الاول اذلم تبتدأ الحركة ولاعلى الثانى اذقد انقطعت (٣) ان نفرض خطا من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم نفرض مرور الفوقانى والتحتانى على الخط بحركة على السواء مع اتفاق فى الابتداء اى تكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطء ويكون ابتداؤهما معا فبالضرورة تتحاذيان على ملتقى الثانى والثالث اى حيث يكون الفوقانى فوق الملتقى والتحتانى تحته (٤) ان نفرض خطا من خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذا معا فى حركة على السواء الى حد الالتقاء فبالضرورة يكون ذلك فى وسط الخط اعنى الجزء الثالث فيكون هو على ملتقاهما من تحت ولايخفى ان هذه البيانات انما تتم على من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد ثم حركته على الاطلاق ثم حركته على الانحاء المخصوصة المؤدية الى المحال واما ماذكر فى بعض كتب المعتزلة من ان الوجوه المذكورة انما تدل على الانقسام بالوهم ونحن نعنى بالجزء ما لاينقسم بالفعل فرجوع الى مذهب ذيمقراطيس (قوله ومنها ٧) اى ومن طرق الاحتجاج على نفى الجزء الذى لايتجزأ مايبتنى على ان تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء ليس لتخلل سكنات بين اجزاء الحركة البطيئة اما لكونه مستحيلا فى نفسه بماذكر عليه من الدليل واما لاستلزامه امرا معلوم الانتفاء قطعا كتفكك اجزاء الجسم الذى فى غاية الاستحكام لحظة فلحظة ثم التئامها وكتخلف المعلول عن العلة اوتحققه بدونها حينا فحينا بيان ذلك انانجد المتوافقين فى الاخذ والترك قد يتفاوتان فى المسافة فيحكم بان الذى قطع مسافة اطول اسرع حركة والآخر ابطأ فلوكانت المسافة من اجزاء لاتتجزأ فعند قطع السريع جزأ اما ان يقطع البطئ جزأ فيتساويان اواكثر فابعد اواقل فينقسم الجزء فلم يبق الا ان يكون له فى خلال حركاته سكنات ولما كان هذا غير ممتنع عند المتكلمين بل مقررا اعرضنا عنه الى مايكون تخلل السكنات فيه مستلزما لماهو معلوم الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذى هو مثل فى الشدة والاستحكام كالحجر اوالذى لوتفككت اجزاؤه لتناثرت كالفرجار اوكان له شعور بذلك بل تبطل حيوته وحركته عند الاكثرين كالانسان اوالذى ذهب جمع من العقلاء الى امتناع تفككه كالفلك وكوجود العلة بدون المعلول فى حركة الشمس مع سكون الظل ووجود المعلول بدون علته فى حركة الدلو الى العلو مع سكون حبل الكلاب فيما اذا فرضنا بئرا عمقها مائة ذراع مثلا وفى منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الآخر دلو ثم شددنا كلابا على طرف حبل اخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه فى البئر بحيث وقع الكلاب فى الحبل الاول على طرفه المشدود فى الخشبة ثم جررناه الى رأس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات فى خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة (قال ومنها ٢) اى ومن تلك الطرق مايبتنى

٧ مايبتنى على ان ليس البطء لتخلل السكنات اما لاستحالته فى نفسه اولتاديه الى ماهو ظاهر الانتفاء من تفكك المتصلات وانفكاك المتلازمات ويقرر ذلك فى صور احدها حركة طرفى الرحى الثانى حركة الفرجار ذى الشعب الثلث الثالث حركة عقب الانسان واطرافه حين يدور على نفسه الرابع حركة المنطقة والمدارات التى تقرب القطب الخامس حركة الشمس وظل الشجر السادس حركة الدلو المشدود على طرف حبل مشدود طرفه الاخر فى وسط البئر قد جعل فيه كلاب يمد به الحبل فالدلو تقطع مسافة البئر حين ماتقطع الكلاب نصفها

متن

٢ مايتعلق باصول هندسية مبنية على انتفاء الجزء وهى وجوه الاول كل خط يمكن تنصيفه ففى المركب من الاجزاء الوتر يلزم تجزى الوسطانى الثانى كل خط يمكن ان يعمل عليه مثلث متساوى الاضلاع ولايتصور فى المركب من جزئين الابوقوع جزء على ملتقى الجزئين الثالث كل زاوية مستقيمة الخطين تنقسم لا الى نهاية الرابع اذا ثبت احد طرفى الخط المستقيم وادير حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة ثم اذا ادير نصفها على قطرها الثابت حصلت الكرة ووجود الجزء ينفيهما لانا لوفرضنا محيط الدائرة من اجزاء لاتتجزأ فاما ان يكون ظواهر الاجزاء كبواطنها فيلزم تساوى ظاهر المحيط وباطنه او اكثر فيلزم الانقسام او بين الظواهر فرج خلاء لايسع كل منها جزأ فيلزم الانقسام اويسع فيكون الظاهر ضعف الباطن ولان المدار الذى يلاصق المنطقة اما ان يكون ٦

على اصول هندسية لاسبيل الى اثباتها الا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر فى البراهين المذكورة فى كتاب اقليدس ولهذا كانت وجوه هذا الطريق كثيرة جدا ولنذ كر عدة منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط شيئا مثلثا متساوى الاضلاع ولا يتصور ذلك فى الخط المركب من جزئين الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد عرفت انه يوجب انقسام الثلثة الثانى ان كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزئ الجزء الذى هو ملتقى خطى الزاوية الثالث ان كل خط فانه يمكن تنصيفه ففى المركب من الاجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذى فى الوسط وقد بين ذلك فى الهندسة بان يعمل على ذلك الخط مثلث متساوى الاضلاع ثم تنصف الزاوية التى يوترها ذلك الخط بخط واصل منها اليه فتكون على منتصفه وبين منتصف الزاوية بان يجعل خطاها متساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط يكون وترالها ويعمل عليه من الطرف الاخر مثلث متساوى الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثانى مارا بالخط الذى هو وترلهما فينتصف الزاوية وبين عمل المثلث المتساوى الاضلاع على الخط بان يرسم ببعده دائرتان يكون كل من طرفى الخط مركز الواحدة منهما فيتقاطعان لامحالة فيخرج من المركزين خط الى نقطة تقاطع الدائرتين ليحصل مثلث متساوى الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين هذا ولكن لاسبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ماستعرفه الرابع ان كلا من الدائرة والكرة ممكن بل متحقق اما الدائرة فلانا نتخيل على السطح المستوى خطا مستقيما متناهيا نثبت احد طرفيه ونديره حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفى باطنه نقطة هى الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذى ادرناه ولانعنى بالدائرة الا ذلك السطح اوالخط المحيط به واما الكرة فلانا اذا اثبتنا قطر الدائرة اعنى الخط الخارج من المركز الى المحيط فى الجهتين وادرنا نصف الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى وضعه الاول حصل سطح مستدير محيط بجسم فى باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية ولانعنى بالكرة الا ذلك الجسم المحاط اوالسطح المحيط ثم ان كلا من الدائرة والكرة ينافى كون الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا تتجزأ اما الدائرة فلانها لوكانت من اجزاء لاتتجزأ فامان تكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها اولا فعلى الاول امان تكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم الجزء اولا فيساوى فى المساحة باطن الدائرة اعنى المقعر ظاهرها اعنى المحدب وهو باطل بالضرورة وان شئت فبالبرهان وذلك انه يستلزم تساوى جميع الدوائر المحاطة بها حتى التى بقرب المركز وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام وبطلانه ضرورى واللزوم بين لان التقدير تساوى الظاهر والباطن من كل دائرة وباطن المحيط يساوى ظاهر المحاط بحكم الضرورة وبحكم ان بازاء كل جزء من المحيط جزأ من المحاط لانه لا اصغر من الجزء ولافرج بين ظواهر الاجزاء وعلى الثانى وهوان تكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقى غير الملاقى وايضا فاينها من الفرج ان لم يسع كل منها جزأ لزم انقسام الجزء وان وسعه لزم كون الظاهر ضعف الباطن والحس يكذبه واما الكرة فلانها لوكانت من اجزاء لاتتجزأ فالمدار الذى يلاصق المنطقة التى هى اعظم الدوائر المتوازية على الكرة امان يكون بازاء كل جزء من المنطقة جزء منه فيلزم تساويهما وهكذا جميع مايوازيهما حتى التى حول القطب وبطلانه ظاهر اواقل من جزء فيلزم انقسام الجزء اذاتقرر هذا فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة اوالكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق اوكلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالى باطل ولاخفاء

٦ بازاء كل جزء منها جزء منه فيتساويان اواقل فينقسم الجزء الخامس مربع وتر القائمة المجموع مربعى الضلعين المحيطين بها فاذا فرضنا كل ضلع عشرة اجزاء كان الوتر اكثر من اربعة عشر واقل من خمسة عشر لكونه جذر مائتين السادس خط من جزئين فوق احدهما جزء فهناك قائمة وترها فوق الاثنين ودون الثلثة والازم كون وتر القائمة مساوية لكل من الضلعين اولمجموعهما السابع مربع من انضمام اربعة خطوط كل منها من اربعة اجزاء فالقطران كان منضم الاجزاء كان اربعة اجزاء مثل الضلع وهو محال وان كان مع فرج خلاء بقدر الجزء كانت سبعة اجزاء مثل الضلعين وهو ايضا محال اواقل فيلزم الانقسام متن

فى ان ماذكروا من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم لايفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولوسلم فانما يصح لولم يكن الخط والسطح من اجزاء لاتتجزأ انمع ذلك تمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها الى المحال الخامس برهن اقليدس فى شكل العروس على ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة مساولمربعى ضلعيها بمعنى ان الحاصل من ضربه فى نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين فى نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلا كان مجموع مربعيهما مائتين فيكون الضلع الآخر اعنى وتر القائمة جذر المائتين وهو اكثر من اربعة عشر لان مجذورها مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة وعشرون وكذا فى كل مالايكون لمجموع مربعى الضلعين جذر منطق السادس نفرض خطا من جزئين فنضع فوق احدهما جزأ فتحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من الثلثة واكثر من الاثنين لمابين اقليدس من ان وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل منهما السابع نفرض مربعا من اربعة خطوط مستقيمة مضمومة بعضها الى البعض على غاية مايمكن كل منها من اربعة اجزاء فقطره خط يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثانى من الثانى والثالث من الثالث والرابع من الرابع فان كانت متلاقية كان القطر مساويا للضلع ويبطله شكل العروس وان كان بينها فرج ولاتكون الاثلثا فامان يسع كل منها جزأ فيكون القطر كالضلعين سبعة اجزاء وهو باطل بالشكل الجارى اواقل فينقسم الجزء وبما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضامها على غاية مايمكن يظهر امتناع ان تقع الفرج فيمابين بعض الاجزاء دون البعض (قال ومنها ٦) اى من تلك الطرق مايبتنى على مقدمات هى بصدد المنع وهى وجوه الاول لوكان الجسم من اجزاء لا تتجزأ لكان الجزء ذاتياله متعقلا قبل تعقله بين الثبوت له غير مفتقر الى البيان ولامنكرا عند كثير من العقلاء ورد بان ذلك انما هو فى الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك فيشترط تعقل الماهية بحقيقتها واما الجزء الخارجى فقد يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عندكم وكذا العقلى اذا لم تتصور الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس وتجردها الثانى لووجد الجزء لكان متناهيا ضرورة وكان متشكلا كرة اومضلعا لان المحيطة به اما حد واحد اواكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة فلانه لابد عند انضمام الكرات من تخلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان ذلك انما هو فى الاجسام الكرية دون الاجزاء الثالث لاشك ان كل جسم يصير ظله مثليه فى وقت ما وح يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذى طوله اجزاء وتر تكون شفعاله نصف هو نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء ورد بمنع الكلية وانما ذلك فيمايكون له نصف (قال ثم انهم ابطلوا ٨) يشير الى ابطال ماذهب اليه ذيمقراطيس وجمع من القدماء من ان مايشاهد من الاجسام المفردة كالماء مثلا ليست بسايط على الاطلاق بل انما هى حاصلة من تماس بسايط صغار متشابهة الطبع فى غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل للوهمية فقط وبهذا وبتسميتها اجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ماجاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لوامتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات لاينافى امتناعه لعارض تشخص اوغيره من صور نوعية اوغاية صغر اوصلابة اوعدم آلة قطاعة اونحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهى امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها واما اعتراضه بمنع تساوى الاجسام فى الماهية فلايندفع بان مبنى الكلام على اعترافهم بكون

٦ مايبتنى على مقدمات لاسبيل الى اثباتها وهى وجوه الاول لوكان الجسم من الجزء لكان ذاتياله فيكون بين الثبوت ورد بان ذلك فى الاجزاء العقلية وبعد تعقل الماهية الثانى الجزء متناه فيكون متشكلا فان كان مضلعا انقسم وان كان كرة فعند الانضمام يبقى فرج اقل من الجزء ورد بان ذلك فى الاجسام الكرية الثالث اذا صار ظل الجسم مثليه كان نصف الظل ظل النصف ففى المركب من الاجزاء الوتر يلزم الانقسام ورد بان ذلك فيماله نصف متن

٨ كون الجسم من اجزاء تتجزأ وهما لافعلا بانها لما كانت متساوية فى الطبع بزعمهم جاز على كل ما جاز على الكل بحسب الذات وان امتنع بعارض تشخص اوغيره متن

تلك البسايط متساوية فى الطبع لان مراده على ماصرح به فى المباحث المشرقية هو انه لو ادعى مدع
انها مخالفة بالماهية وانه لايوجد جزآن متحدان فى الماهية يثبت ان كل جسم قابل للقسمة والانفكاكية
فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لاخفاء فى انه احتمال بعيد لان الكلام فى الجسم المفرد الذى لايعقل فيه
اختلاف طبيعة وعلى هذا ينبغى ان يحمل قول من قال ان القسمة بانواعها تحدث فى المقسوم
اثنينية تساوى طباع كل واحد طباع المجموع على القسمة الواردة على الجسم المفرد والافساده
واضح وفسر الطباع بمصدر الصفة الذاتية الاولية للشئ حركة او سكونا كان اوغيرهما فيكون
اعم من الطبيعة وفسر انواع القسمة بمايكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض
او بحسب اختلاف عرضين قارين اى ماهو للموضوع فى نفسه كالسواد والبياض اوغير قارين
اى ماهو له بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذى وذلك لان الانقسام ان تأدى الى الافتراق فالاول والا
فان كان فى مجرد الوهم فالثانى والا فالثالث وبماذكرنا من اعتبار مجرد الوهم صار هذا قسما ثالثا
والا فهو من قبيل الانقسام الوهمى والفرضى بدليل قولهم ان الجزء مالاينقسم لاكسرا
ولاقطعا ولاوهما ولافرضا من غير تعرض لمايكون باختلاف عرضين وذلك القطع بان الجسم
الذى يتسخن بعضه او وقع الضوء على بعضه او لاقى بعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال
بالفعل وبحسب الخارج ولم يصر جسمين ثم اذا زال التسخن او الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا
ولوكان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية فى الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودا
ثم تعود متصلة فى نفسها واحدة فى ذاتها عند انقطاع الحركة ومايقال انا قاطعون بان محل
البياض من الجسم غير محل السواد منه مسلم لكن باعتبار اختلاف العرضين لابالنظر الى ذات الجسم
بحيث يعرض له انفصال وتميز فى الخارج بل بالفرض العقلى ولهذا قال فى الشفاء ومن الذى
بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص
مثل جسم تبيض لاكله فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال افتراضه فماذكر فى شرح
الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال فى الخارج من غير تأد
الى الافتراق يحمل على انه لامر فى الخارج وماذكر فى منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحمل
على فعل الاذهان دون الاعيان (قال ثم احتج المشاؤن ٣) لما بطل كون الجسم متألفا من اجزاء
لاتتجزأ اصلا او تتجزأ وهما لا فعلا متناهية اوغير متناهية يكون اتصاله باجتماعها وانفصاله
بافتراقها ثبت انه متصل فى نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته على مامر
وله امتداد جوهرى تتبدل عليه المقادير المختلفة اعنى الجسم التعليمى الذى هو من قبيل الكميات
كالشمعة التى تجعل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم
لاتعقل بدون تعقله بل تدرك فى بادى النظر من الجسم غيره اعنى الجوهر الذى له الامتدادات
العرضية الآخذة فى الجهات فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون واشياعه
نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال فى جزء آخر هو القابل
للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال فلابد
من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة
بالشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان اول مايدرك
من الجسم هوية امتدادية لاتنعدم بانعدام مقدار عنها وحدوث آخر ولاتعقل حقيقة الجسم
دون تعقلها بل ربما لايعقل فى بادى النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل
بمعنى الجوهر الذى شانه الاتصال ويعنون بالاتصال الذى هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث
تفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة الآخذة فى الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان

٣ منهم على ثبوت الهيولى بانه لما لم يكن
اتصال الجسم باجتماع الاجزاء
وانفصاله بافتراقها بل كان فى ذاته
متصلا قابلا للانفصال وله امتداد
جوهرى يتبدل عليه الامتدادات
العرضية كما فى الشمعة وهو المسمى
بالصورة ويمتنع ان يكون هو القابل
للانفصال لانه لايبقى معه بل لابد معه
من قابل للاتصال والانفصال يبقى
معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية
المختلفة بالشخص وهو المسمى
بالهيولى وتحقيقه ان اول مايدرك
من جوهرية الجسم هوية امتدادية
لاتنتفى بتبدل المقادير ولاتعقل الجسم
دونها يسمونه اتصالا بل متصلا
بمعنى الجوهر الذى من شانه الاتصال
بمعنى كونه بحيث يعرض فيه الابعاد
ولا خفاء فى انها بعينها لاتبقى
مع الانفصال بل تزول الى هويتين
اتصاليتين مع بقاء امر فى الحالين
هو القابل بالذات للاتصال
والانفصال للفرق الضرورى بين
ان ينعدم جسم بالكلية ويحدث
جسمان او بالعكس وبين ان ينفصل
الى جسمين او بالعكس كماء الجرة
يجعل فى الكيزان وعكسه ولايمتنع
توارد المتقابلين عليه لكونه فى نفسه
استعدادا محضا يصير واحدا بوحدة
الصورة ومتعددا بتعددها مع بقائها
فى الحالين وعلى هذا يندفع اشكالات
الاول ان كون الاتصال جوهرا وجزأ
من الجسم ضرورى البطلان بل
الاتصال والانفصال عرضيان
يتعاقبان على الجسم وبالتحقيق
عبارتان عن وحدته وكثرته الثانى
ان لامعنى للانفصال الا انعدام هوية
اتصالية الى هويتين فلاحاجة
الى قابل باق الثالث لو افتقر قبول
الانفصال الى مادة لتسلسلت المواد
الرابع ان الزائل عند الانفصال
ان كان هو الاتصال الجوهرى الذاتى
فقد انعدم الجسم فلم يكن قابلا ٤

اخر عرضية اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وككون المقدار متحد النهاية
بمقدار اخر كضلعى الزاوية اوغير اضافية ككون الشئ بحيث اذا فرض انقسامه حدث حد
مشترك هو بدايته لاحد قسميه ونهاية للآخر كالسطح لقسمى الجسم والخط لقسمى السطح
والنقطة لقسمى الخط والمتصل بهذا المعنى فصل للكم يميز احد نوعيه وهو المقدار عن الآخر
وهو العدد ويقع على الجسم التعليمى لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لانها
ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمى وعلى الجسم الطبيعى بمعنى الصورة الجسمية ثم لاخفاء فى ان تلك
الهوية الاتصالية لاتبقى نفسها عند طريان الانفصال بل تنعدم وتحدث هويتان اخريان مع القطع
بانه يبقى فى حالتى الاتصال والانفصال امر واحد وهو القابل لهما بالذات للفرق الضرورى بين
ان ينعدم جسم بكليته ويحدث جسمان آخران او ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل
جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا كماء الجرة يجعل فى كيزان اوماء الكيزان
يجعل فى جرة فذلك ان الامر الباقى فى الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس فى نفسه
بواحد ومتصل ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولاكثير ومنفصل ليمتنع
طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان
الانفصال عليه فان قلت الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهرى مماانكره المتكلمون وكثير
من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها اول مايدرك من جوهرية الجسم وانما ذلك هو المقادير
والامتدادات العرضية قلنا لانزاع فى ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال وفى كونه مدركا بالحس
ولو بواسطة مايقوم به من الاعراض وانما النزاع فى انه هل هو فى نفس الامر متصل واحد كما هو
عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لابل يفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال
والانفصال واما الامتدادات العرضية اعنى المقادير فهى التى انكرها المتكلمون وكثير
من الفلاسفة اعنى القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات فالسطح للجسم والخط
للسطح والنقطة للخط وفيماذكرنا من التقرير دفع لعدة اشكالات تورد فى هذا المقام الاول ان كون
الاتصال جوهرا اوجزأ من الجسم ظاهر البطلان اذلايعقل منه الامايقابل الانفصال وهما
عرضان يتعاقبان على الجسم اذا حققتهما كانا عائدين الى وحدته وكثرته وجوابه انا لانعنى بالاتصال
هذا المعنى بل الجوهر الذى شانه الاتصال وامتداد العرضى وكونه ظاهر الآنية للجسم موقوفا
تعقل حقيقة الجسم على تعقله ممالم يشك فيه عاقل ولم ينكره احد الاما نسب الى البعض من كون
الجسم محض الاعراض على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع تصير جوهرا قائما
بنفسه وانما النزاع فى كونه واحدا فى نفس الامر لامتحصلا من اجتماع الاجزاء وفى كونه جزأ من الجسم
لاتمام حقيقته فهذا هو الذى يثبت بالبرهان لايقال فاذكره لايفيد كونه جزأ لجواز ان تكون تلك الهوية
الاتصالية الجوهرية التى يجعلونها صورة حالة فى مادة نفس الجسم من غير حلول فى جزء آخر ويكون
قابلا للابعاد ومتحيزة بالذات فيكون قيامها بنفسها لابغيرها لانا نقول ضرورة التفرقة
بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية الى هويتين هى التى
شهدت بوجود جزء اخر باق فى الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة قائمة به اثباتا فى جوهريتها
بل حالة فيه وقد سبق ان الحال فى الشئ اعم من القائم به لكن الشان فى لزوم كون ذلك الامر الباقى
محلا للجوهر الذى سموه الصورة الجسمية وعبروا عنها بالهوية الاتصالية وفى تصور حلول ا
الجوهر فى الشئ مع امتناع قيامه به فان قيل نسبة المقبول الى القابل اختصاص الناعت وهو معنى
الحلول قلنا الكلام فى كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذى شانه الاتصال مقبولا وانما يظهر

٤ او العرضى فلم يفد المطلوب الخامس
ان الجسم اذا انفصل الى جسمين
فان كانت مادة هذا مادة ذاك كان
الواحد بالتشخص موجودا فى حيزين
موصوفا بجسميتين وان كانت غيرها
فعند الاتصال ان كانتا موجودتين
لم يكن الجسم متصلا بالذات بل من
اجزاء بالفعل والاكان الانفصال
اعداما للجسم بالكلية لابمجرد
الصورة الاتصالية متن

ذلك فى الاتصال العرضى المقابل للانفصال الثانى ان الانفصال ثم يفتقر الى محل باق لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم الاتصال مطلقا بل عما من شانه الاتصال وهو المعنى بالقابل الباقى بل هو عدم اتصال الى اتصالين اى زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين فلابد من امر قابل للاتصال تارة وللاتصالين اخرى الثالث لو كان قبول الانفصال محوجا الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها الانفصال وجوابه ان المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلا بذاته كالصورة والجسم وليست الهيولى كذلك وتحقيقه ان ما يكون متصلا فى ذاته ينعدم عند ورود الانفصال فيفتقر الى امر لا يكون متصلا فى ذاته ولا منفصلا بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو هو بعينه فى الحالين يصير واحدا متصلا بعروض الوحدة والاتصال ومتعددا منفصلا بعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر اخر الرابع ان كون الاتصال جزأ من الجسم ينافى كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثانى يستلزم بقاءه عنده ضرورة اجتماع القابل مع المقبول فحينئذ يتوجه ان يقال لو كان الاتصال جزأ لم يكن الجسم قابلا للانفصال وقد قلتم يبطلان اللازم او يقال لو كان الجسم قابلا لم يكن الاتصال جزأ وقد قلتم بحقية الملزوم وهكذا فى الجانب الاخر لا يقال الاتصال يطلق بالاشتراك او المجاز على امتداد جوهرى هو الجزء وليس بزائل عن الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضى هو الزائل عن الجسم وليس بجزء له بل كيفية عارضة لانا نقول الاتصال الذى يزول بطريان الانفصال ان كان هو الاول لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه حينئذ فيبطل قولكم فى اثبات الهيولى ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو الثانى لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كونه قابلا للانفصال بذاته من غير افتقار الى الهيولى لا يقال الامتداد العرضى من لوازم الجسمية فزواله بزوالها لانا نقول الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل كما يرى فى الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لا يقال فكذلك الامتداد الجوهرى لانا نقول هذا لا يضر بالمقصود بل يفيده لان ما يزول عنه خصوص امتداد جوهرى ويطرأ آخر ان هو المعنى بالهيولى ولذا قالوا كما تتبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة تتبدل الصور على جوهر باق هو المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم الانفصال انه بعينه ومع بقائه بجميع اجزائه يقبله بل ان فيه جزأ باقيا بعينه هو القابل بالحقيقة له وللاتصال الذى يقابله اما عدم الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الجرة بالمرة وبين انفصاله الى مياه جمة واما عدم البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية فلانعدام الجزء الذى هو الاتصال هذا والانصاف ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر وان الباقى فى الحالين هو الماء بحقيقته وان تبدل فى هويته لا جزء منها هو الهيولى الخامس ان الجسم الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان تكون مادة هذا هى مادة ذاك بعينها وهو مع كونه ضرورى البطلان يستلزم ان يكون الواحد بالشخص فى حيزين ومتصفا بجسميتين واما غيرها وحينئذ اما ان تكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشتمل الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبول الانقسام بل يتألف من اجسام لا تتناهى ضرورة ان كل مادة تستدعى صورة على حدة او غير موجودتين فيلزم ان يكون انفصال الجسم انعداما له بالكلية لا بمجرد صورته الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال اعنى بقاء امر قابل للاتصال والانفصال وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الواحدة لوحدة الاتصال

والآن بصفة التعدد لتعدده ولا يلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها وافتقارها الى مادة اخرى لما سبق من انها استعداد محض ليس بمتصل واحد فى نفسه كما ليس بمتعدد وانما يعرض له ذلك تبعا للصورة فناط هذا الاشكال وان اطنب فيه الامام الرازى راجع الى الثالث وههنا اشكال اخر وهو ان المطلوب ثبوت المادة لكل جسم وهذا الدليل لا يتم فى الجسم الذى يمتنع عليه الانفصال الانفكاكى كالفلك اذ قبول الانقسام الوهمى لا يستدعى قابلا فى الخارج وسيجئ جوابه فى فروع الهيولى (قال وذهب الاشراقيون ٩) هم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريق افلاطون وماله من الكشف والعيان على طريقة ارسطو وماله من البحث والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد فى نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزأ ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهرى لا يتغير فى ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه اعنى ما يوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم فى الجهات ويسمى طولا وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذى هو الشمعة لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذهاب آحاد المقادير فى الجهات فيزيد الطول على ما كان وينقص العرض او بالعكس وكذا العمق وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعنى المقدار الجوهرى بل بالمعنى الذى يعتبر بين المقدارين فلا يمتنع قبوله اياه مع بقائه بذاته ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والاجسام المتشاركة فى الجسمية انما تختلف فى المقادير المخصوصة التى هى بازاء الجسميات المخصوصة لا فى المقدار المطلق الذى بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه ومن حيث حصول الانواع المختلفة منه يسمى هيولى كما تسمى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه صورا واعترضوا على الحجة المذكورة التى هى العمدة فى اثبات الهيولى بوجوه الاول انه ان اريد بالامتداد والاتصال الجوهر الممتد فى الجهات القابل للابعاد فلا نسلم انه غير الجسم بالامتداد والاتصال وان اريد ما يفهمه العقلاء من هذين اللفظين فلا نسلم انه جوهر بل عرض ودعوى كونه جزأ من حقيقة الجسم واول ما يدرك من جوهريته غير مسموعة والتمسك بان فى الشمعة امتدادا باقيا مع تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك هو مطلق الامتداد الباقى بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض وبالجملة فلا نسلم ان فيها امتدادا معينا ثابتا لا يتغير اصلا فان قيل نعنى به ذلك الامر الذى لم ينعدم عند تبدل الاشكال والمقادير وانعدم عند انفصال الشمعة الى الشمعتين قلنا هو ما يقابل الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضة بعضها بالبعض وهو عرض والباقى هو الجسم نفسه وحاصل الكلام انا لا نسلم ان الاتصال والامتداد بالمعنى الذى يقابل الانفصال ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم بل لا يعقل منه الا امر لا قوام له بنفسه ولا غنى له عن الموضوع ولا يكون الا عرضا غايته انه لازم للجسم فعند زواله الى اتصالين يصير الجسم جسمين حتى لو امكن زواله لا الى اتصالين انعدم الجسم بالكلية واما بمعنى الامر الذى شانه الامتداد فى الجهات وصحة فرض الابعاد فلا نسلم انه غير الجسم كيف ولا يعقل منه الا امر قائم بنفسه متحيز بذاته مستغن فى قوامه عن المحل والتعبير عنه بالهوية الاتصالية او المتصل بالذات او نحو ذلك من العبارات لا يفيد الثانى ان الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض افراده واصنافه جوهرا والبعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نسلم ان فى المتحيز جوهرا غير نفس الجسم الثالث انه لو كان فى الجسم امتدادان احدهما جوهرى والاخر عرضى فان فضل احدهما على الآخر وقع القدر الذى به التفاضل لا فى مادة وهو محال اذ لا عرض بدون الموضوع ولا صورة بدون الهيولى وبالجملة لا حال بدون المحل وان لم يفضل بل تساويا فى جميع الاقطار ارتفع الامتياز والاثنينية لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة الحالة انما يكون بحسب

٩ الى ان الجسم واحد فى ذاته لا تركيب فيه اصلا وانما الهيولى اسم له من حيث تبدل الهيئات عليه وبحصول الانواع منه وزعموا ان الاتصال بالمعنى الذى يقابل الانفصال ويزول بطريانه عرض وبمعنى الامر الذى شانه قبول الابعاد والامتداد فى الجهات قائم بنفسه متحيز بذاته هو الجسم ليس الا وما يتوهم من الامتداد الباقى عند تبدل ابعاد الشمعة انما هو نفس المقدار المستحفظة بتعاقب الخصوصيات وكيف يتصور اختلاف طبيعة الامتداد بالجوهرية والعرضية على انه لو كان هناك امتدادان جوهرى وعرضى فاما ان يتفاوتا فيكون البعض من احد الامتدادين لا فى مادة او يتساويا فيرتفع الامتياز

متن

المحل وهذا مدفوع بانهما متميزان بالحقيقة مع ان محل العرضى هو الجوهرى اوالجسم ومحل الجوهرى هو المادة وان اريد عدم الامتياز فى الحس فلا ضير (قال وقد يستدل ٩) اشارة الى معارضة اوردها الامام تقريره انه لووجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة اولا وكلاهما محال اما الثانى فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز اصلا ولهذا لا يقع شك فى امتناع كون بعض المجردات محلا للاجسام واما الاول فلان تحيزها اما ان يكون بطريق الاستقلال اوالتبعية ويلزم على الاول ان تكون هى والجسمية مثلين لاشتراكهما فى اخص صفات النفس اعنى التحيز بالذات فيمتنع ان يجتمعا لاستحالة اجتماع المثلين وان يختص احدهما بالمحلية والاخرى بالحالية لان حكم الامثال واحد وان تختص الجسمية بالافتقار الى المادة بل يجب اما استغناؤهما فلا تكون الجسمية حالة فى مادة اوافتقارهما فيكون للمادة مادة ويتسلسل ويلزم على الثانى ان تكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول التبعية فى التحيز ولانه لوجاز العكس لجاز ان يقال الجسم صفة للون حال فيه والجواب ان عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط لتحيزها ولا نسلم ان كل مايكون تحيزه مشروطا بشئ كان هو وصفا لذلك الشئ حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان الاشتراك فى التحيز بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما اذ لا نسلم ان ذلك اخص صفات النفس ولوسلم فالمتماثلان انما يتساويان فى لوازم الماهية لا فى كل لازم لجواز ان يكون عائدا الى العوارض (قال المبحث الرابع فى تفاريع المذاهب ٨) من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة اختلافهم فى ان الجوهر الفرد هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعرى وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهى مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وقد مرت ومنها اختلافهم فى انه هل يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين فانكره الاشعرى لاستلزامه الانقسام وجوزه ابوهاشم والقاضى عبد الجبار ومنها اختلافهم فى انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعرى وجوزه امام الحرمين وقد سبق بيانهما ومنها اختلافهم فى ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعرى واثبته اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الامدى اتفاق الكل على نفيه لا قتضائه محيطا ومحاطا فينقسم وانما الخلاف فى انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضى لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان فى المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل المربع لانه الذى يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثرين قال الامام والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون ذلك فى المكعب وقد يستدل على وجوب الشكل له بانه متناه ضرورة فتكون له نهاية وحد يحيط به اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا ويجاب بانه ان اريد بكونه متناهيا انه لا يمتد الى غير نهاية فنعم ولا يلزم احاطة حد به مغاير للمحاط وان اريد انه يحيط به نهاية وينتهى الى جزء لا جزء وراءه فممنوع بل هو نفس النهاية اعنى الجزء الذى اليه ينتهى ومنها انهم اتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى انه لا يتصف بشئ من ذلك والا لكان منقسما ضرورة وانكار ذلك على ما نسب الى ابى الحسين الصالحى من قدماء المعتزلة جهالة والمحكى فى كلام المعتزلة عن الصالحى انه كان يقول الجزء الذى لا يتجزأ جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذى نصف وان الجسم ما احتمل الاعراض ونقل الامدى اتفاق الكل على ان للجزء حظا من المساحة وحمله على ان له حجما على ما فى المواقف لا يزيل الاشتباه ولزوم قبول الانقسام بل ربما كان ذلك فى الحجم اظهر لانه اسم لماله امتداد ومقدار ما بحيث اذا كان ذلك فى الجهات كان جسما وان اريد ان له مدخلا فى الحجمية والمساحة بحيث

٩ على نفى الهيولى بانها ان لم تتحيز لم تصلح محلا لماله اختصاص بالحيز وان تحيزت فاما بالاستقلال فكانت مثل الجسمية فلم يجامعها ولم يكن بالمحلية اولى ولزم استغناء الجسمية عن المادة اوتسلسل المواد واما بالتبعية فكانت صفة للجسمية حالة فيها ويجاب بان عدم الاستقلال لا يلزم ان يكون بحلولها بل قد يكون بالحلول فيها على ان الاشتراك فى اللازم لا يوجب التماثل متن

٨ اما القائلون بالجزء فقد اختلفوا فى انه هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها وفى انه هل يمكن وقوع الجزء على متصل الجزئين وفى انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة وفى انه هل له شكل واختلف المثبتون فقيل شبه الكرة وقيل المثلث وقيل المربع اى المكعب ليمكن كونه محفوفا بجواهر ستة واتفقوا على انه لا حظ له فى الطول والعرض الا ما نسب الى الصالحى وابن الراوندى اما ما نقل من الاتفاق على ان له حظا من المساحة فبنى انها اسم للتحيز والجرم الموجب للتكاثف بانضمام الامثال على ان المنقول عن الجبائى خلافه متن

يزيد ذلك بزيادة الاجزاء فكذا فى الطول والعرض والمذكور فى كلام المعتزلة ان له حظا من المساحة ومن الطول عند ابن الراوندى واتفق ابو على وابو هاشم على ان لا حظ له من الطول لان مرجعه الى التأليف الذى تذهب به الاجزاء فى جهة مخصوصة ثم اختلفا فذهب ابو على الى ان لا حظ له من المساحة لانها ايضا باعتبار التأليف وذهب ابو هاشم الى ان له حظا من المساحة لانها اسم لتحيز الجوهر وجرمه الموجب لتكاثفه عند انضمام امثاله اليه ومنها اختلافهم فى ان الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات وفى انه هل يجوز ان يرى وفى انه هل يجوز ان يصير بثقل الجبل وفى انه كم يجوز ان يلقاه من الجواهر وفى انه هل يجوز ان يخلقه الله تعالى على الانفراد وفى انه هل يجوز ان تحله الحركة والسكون على البدل وفى انه هل يجوز ان تحله اعراض كثيرة وتفاصيل ذلك مذكورة فى المطولات ونحن لا نبالى ان ينسب كتابنا الى القصور باعوزه لما لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه ان اجتهد فى نفض ذلك الغبار عن الكلام شكر مساعيه (قال واما القائلون ٣) ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمى دون الفعلى اختلفوا فى اشكالها فذهب الاكثرون الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع من الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثمانى قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثنى عشر قاعدة مخمسات وذكر فى الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها الانواع الخمسة (قال ثم المشهور من الطائفتين ٩) اى القائلين بكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا والقائلين بانها تنقسم وهما لا فعلا انها متماثلة اى جوهرها واحد بالطبع فى جميع الاجسام فاختلاف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلاف الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الاخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به فى الشفاء وهل يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض داخلا فى حقيقة الجسم فتكون عوارض للاجزاء وذاتيات للاجسام فيتحقق اختلافها بحسب الماهية فيه كلام سيجئ ان شاء الله (قال واما القائلون ٦) ذكر من فروع القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن قابلا للانفصال الانفكاكى كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعنى الامتداد الجوهرى طبيعة نوعية اذ لا تختلف حيث تختلف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل الانفصال الانفكاكى مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالتشخصات والاسباب الخارجة فكذا فيما لا يقبله لان لازم الماهية لا يختلف ولا يتخلف وتحقيق ذلك ما ذكر فى الشفاء ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى تكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهى امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية فى الخارج موجودة والطبيعة الفلكية موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى فى الخارج بخلاف المقدار الذى هو ليس فى نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية نفسها هى المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شئ يفرض بشئ متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل لا بد من فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا او سطحا فان قيل لا خفاء ولا خلاف فى ان الجسم جنس تحته انواع بل اجناس وانما الكلام فى انه جنس عال او فوقه جنس الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اى حاجة الى ذلك فى اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لا تختلف ولا تتخلف قلنا فرق بين الجسم الذى يؤخذ امرا مبهما لا يتحصل الا بما ينضاف اليه من الفصول وبين الجسمية

٣ بالاجزاء القابلة للانقسام الوهمى دون العقلى وقد اختلفوا فى اشكالها فقيل كرات وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل مختلفات متن

٩ ان طبيعة الاجزاء واحدة فى جميع الاجسام فيكون اختلافها بحسب الاعراض ويستند اختلاف الاعراض عندنا الى قدرة المختار وعندهم الى اختلاف الاشكال فلا حاجة الى جعل بعض الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم متن

٦ بالهيولى والصورة فقد اتفقوا على فروع الاول عموم الهيولى لكل جسم وان لم يقبل الانفكاك كالفلكيات لان الجسمية طبيعة نوعية فلا تختلف فى اللوازم وتحقيقه انه قد ثبت لزوم المادة للجسمية مع قطع النظر عن تشخصاتها والاسباب المنفصلة عنها ثم انها ليست طبيعة عرضية او جنسية تقع على معروضات او ماهيات مختلفة اللوازم كالوجود والحيوانية بل نوعية لكونه امرا متحصلا بنفسه اذ لا يختلف الا بما يلحقه من حرارة وبرودة وما يقارنه من طبيعة فلكية او عنصرية ونحو ذلك مما هو خارج عنها متميزة بحسب الوجود ولهذا لم يكن الجواب عن الكل والبعض الا جوهرا متصل الذات وهذا لا ينافى كون الجسم جنسا يؤخذ مبهما لا يتحصل الا بما ينضاف اليه من الفصول وقد يقرر بان كل جسم يقبل الانفكاك فى ذاته وان امتنع لعارض وبان الانفصال فى الوهم كاف فى ثبوت المادة متن

المتحصلة فى الخارج بحكم الحس واحتيج الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة كما انه ليس من جهة تشخصها اعنى كونها هذه الجسمية او تلك التخصص بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة فصول بعض الاقسام او ماهياتها بان تكون الجسمية طبيعة جنسية تحتها جسميات مختلفة الحقايق بالفصول ممكنة الافتراق فى اللوازم كالحيوانية او عرضا عاما لجسميات كذلك كالوجود نعم يرد بعد تسليم ماذكر فى بيان نوعيتها انه لم لايجوز ان يكون ذلك من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكى فلا يجرى فيما لايقبله كالفلكيات وقد اشير فى الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية الانفصال مع امتناع بقائها معه معرف لاحتياجها فى ذاتها الى المادة فيفتقر اليها حيث كانت يعنى انه ليس علة الاحتياج ليخص الاحتياج بما يقبل الانفصال بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتى فيعم ولاخفاء فى توجه المنع وقد تقرر عموم الهيولى للاجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاكى وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة الفلكية او غير لازم كغاية الصغر والصلابة وفى شرح الاشارات مايشعر بان قبول الانفصال الوهمى كاف فى اثبات المادة اذ لابقاء للاتصال مع الانفصال فلابد من قابل باق واعترض بان الانفصال الوهمى انما يرفع الاتصال فى الوهم دون الخارج فلا يلزم وجود الهيولى فى الخارج على ما هو المطلوب واجيب بان معنى امكان الانفصال الوهمى هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شئ وجزأ دون جزء لامن الاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء فى نفس الامر وهو معنى الانفصال الخارجى وحاصله ان القسمة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاكية لكن قبولها يستلزم قبولها وهو يستلزم ثبوت المادة فى نفس الامر (قال الثانى ٢) من فروع القول بالهيولى انها تمتنع ان توجد مجردة عن الصورة لانها حينئذ اما ان تكون ذات وضع اولا والمراد بالوضع ههنا كون الشئ بحيث يمكن ان يشار اليه بانه ههنا او هنالك فان كانت ذات وضع كان جسما لكونه جوهرا متحيزا قابلا للانقسام فى الجهات لما علم فى بحث نفى الجزء من انه يمتنع ان يوجد جوهر متحيز لاينقسم اصلا بمنزلة النقطة او ينقسم فى جهة دون جهة بمنزلة الخط او السطح وانما لم يقل كان جسما او حالا فى جسم كالاعراض والصور لان الكلام فى جوهر قابل للصور وان لم تكن ذات وضع ولامحالة تصير محلا للصورة فى الجملة فعند حلول الصورة اما ان تكون فى جميع الاحياز او لاتكون فى حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة او تكون فى بعض الاحياز وهو تخصيص بلامخصص لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية فان قيل لعل معها صورة نوعية تقتضى الاختصاص قلنا فننقل الكلام الى خصوصية ذلك المظهر اعنى الصورة النوعية دون سائر المظاهر ثم تعيين هذا الحيز من بين الاحياز التى هى اجزاء حيز كلية ذلك النوع ولايرد النقض بهذا الجزء من الارض مثلا حيث يخصص بهذا الجزء من حيز الارض لجواز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع بهذا الحيز كما اذا صار جزء من الهواء ماء ثم ارضا فانه ينزل على استقامة الى ان يقع فى حيز من الماء ثم الارض وسيجئ لهذا زيادة بيان وكذا الكلام فى وجه اختصاص المادة بما لها من الصورة النوعية على ما نفصله فى الفرع الخامس فلا يرد النقض به نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان تكون للهيولى المجردة اوصاف واحوال غير الصور والاوضاع تعدها الاختصاص عند التجسم ببعض الاوضاع والاحياز على التعيين واما الرفع باسناد الاختصاص الى القادر المختار على ما ذكره الامام فلا يتأتى على اصول القائلين بالهيولى (قال الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى ٩) واهم فى بيان ذلك وجوه اخصرها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية فى ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها

٢ امتناع الهيولى بدون الصورة لانها ان كانت مشارا اليها كانت جسما لامتناع الجوهر الفرد والافعند حصول الصورة تكون فى بعض الاحياز ضرورة وهو تخصيص بلا مخصص ورد بمنع انحصار المخصص فى الصورة منه

٩ لانها لو قامت بذاتها استغنت عن المحل فلم تحل فيه ورد بانه يجوز ان لايكون التجرد ولا الحلول لذاتها منه

فيه لان ما بالذات لايزول وانها تستلزم قبول الانقسام الوهمى المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكى المستلزم للمادة ورد الاول بانه يجوز ان لاتقتضى ذاتها التجرد عن المادة ولا الحلول فيها بل كل منهما يكون لامر من خارج والثانى بمنع استلزام قبول الانقسام الوهمى للانفكاكى وقدمر الكلام فيه واشهرها ان الصورة الجسمية مستلزمة للشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فلما سيجئ من تناهى الامتدادات ولانعنى بالشكل الا هيئة احاطة نهاية او نهايات واما الثانى فلان حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة من المادة ولم يكن لها دخل فى ذلك فاما ان تكون بمجرد الطبيعة الامتدادية فيلزم تساوى الاجسام فى الاشكال او بحسب فاعل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير والاشكال على اتصال وانفصال وعلى قبول وانفعال وقد سبق ان ذلك بدون المادة محال واعترض بوجهين احدهما منع لزوم الانفصال فانه قد تختلف المقادير والاشكال بدون الانفصال كما فى تبدل مقادير الشمعة واشكالها مع ان امتدادها بحالها وان اريد ان امكان الانفصال الوهمى مستلزم لامكان الانفكاك المحوج الى المادة على مامر كان باقى المقدمات مستدركا فى البيان وهو وان لم يكن قادحا فى الغرض لكن لاكلام فى استقباحه فى دأب المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة فى غاية الخفاء كتناهى الابعاد وثانيهما النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان المراد لزوم احد الامرين اعنى الانفصال كما فى تشكلات الماء تجعله مياها او مجرد الانفعال كما فى الشمع وكل منهما يستلزم المادة على ماسبق من برهانى الانفصال والانفعال مع ماعليهما من الاشكال ولاخفاء فى ان هذا مع كونه مخالفا لظاهر تقرير القوم مشتمل على استدراك لان امكان الانفعال لازم قطعا فلامعنى لضم الانفصال اليه وجعل اللازم احدهما ولاينبغى ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الاشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح فى الغرض لانا لم نجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال وانما معناها انا رتبنا لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفعال جميعا فان ثبت كلا اللزومين فذاك والا فلاخفاء فى لزوم الانفعال وهو كاف فى لزوم المادة وثانيهما ان ليس المراد انفصال الجسم فى نفسه بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض لمعنى عدم الاتصال عما من شانه الاتصال فان هذا هو المحوج الى المادة لامجرد التمايز والافتراق وللتنبيه على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال للاتصال والا فلادخل لاتصال الاجسام بعضها ببعض فى اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا يحمل ماقال فى شرح الاشارات ان المغايرة بين الاجسام لاتتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك مستلزم للمادة ولما لاح على هذا الطريق اثر الضعف بناء على انهم بنوا ثبوت المادة على امكان الاتصال والانفصال فى الجسم نفسه حتى لو لم يوجد الا جسم واحد كان كذلك لا الاتصال والانفصال فيما بين الاجسام وان دعوى امكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية ربما لايسمع عدل الى طريق الانفعال فقال وبالجملة لايمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها فى الامتداد الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال المقتضية للمادة واجيب عن النقض ايضا بوجهين احدهما ان هناك مادة تقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال فيعود اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء الى اختلاف القابل وان كان الفاعل واحدا هو الصورة النوعية بخلاف الصورة الجسمية اذا فرضناها مجردة عن المادة فانه لايتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية بالانقسام والكلية بالالتئام من لواحق المادة وثانيهما ان هناك مانعا هو الجزئية فانه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء مادام الجزء جزأ والكل كلا ولايتصور ذلك

فى الصورة المجردة عن المادة وهذا عائد الى الاول الا انه يرد عليه ان الجزء وان امتنع كونه على مقدار الكل لايمتنع كونه على شكله كتد ويرا فلك وحامله والمقصود بالنقض هو الشكل وانما المقدار استطراد وجوابه ان الجزئية تمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كرية جميع اجزاء الكرة وهذا كاف فى دفع النقض على ان مقتضى عدم التعدد فى الفاعل والقابل هو ان يكون شكل الجزء والكل واحدا بالشخص ولاخفاء فى ان الجزئية تمنع ذلك (قال الرابع ٦) قد ثبت امتناع كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى فاحتيج الى بيان ذلك على وجه لايدور وذلك ان الهيولى يحتاج فى بقائها الى صورة لابعينها وتبقى محفوظة بصور متواردة كالسقف يبقى بدعايم تزال واحدة وتقام اخرى نعم قد يلزم صورة واحدة لاسباب خارجية كما فى الفلك والصورة تحتاج فى تشخصها الى الهيولى المعينة التى هى محلها لما علم من ان شكلها انما يكون بالمادة ومايتبعها من العوارض وليست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها ولكونها مقارنة لما هو متأخر عن الهيولى اعنى التناهى والتشكل التابعين للمادة ولكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولايعقل فى الشئ المعين ان تكون علته شيئا لابعينه وليست الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل لايكون فاعلا ومن ان الهيولى لا تقوم بالفعل الا بالصورة فتكون محتاجة اليها فى الوجود متأخرة عنها ولانها قابلة لصور غير متناهية فلا تكون علة لشئ منها لعدم الاولوية وان انضم مايفيد الاولوية لم يكن للهيولى الا القبول والحق ان بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة وامتناع علية احداهما للاخرى ووجوب تقدم الصورة على الهيولى من حيث هى صورة ما وتأخرها عنها من حيث هى صورة مشخصة على وجه يندفع عنه ماسنح عليه من الاشكالات عسر جدا والمتأخرون قد بذلوا فيه المجهود وبلغوا مداه ولو علمنا فيه خيرا لاوردناه (قال الخامس ٧) من تفاريع القول بالهيولى والصورة اثبات صور نوعية هى مبادى اختلاف الانواع بالآثار وبيانه انه لاخفاء فى ان للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما فى الماء او بعسر كما فى الارض او امتناع عن ذلك كما فى الفلك وكالاختصاص بما لها بحسب طبعها من الاشكال والامكنة والاوضاع وليس ذلك بمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولى القابلة وهو ظاهر ولا بامر مفارق لتساوى نسبته الى جميع الاجسام ولان الكلام فى آثار الاجسام فيلزم الخلف فتعين ان تكون بامور مختصة مقارنة ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لانا ننقل الكلام الى اسباب تلك الاعراض فيتسلسل ولان تنوع الاجسام وتحصلها موقوف على الاتصاف بتلك الامور ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض واعترض بان الترديد المذكور يجرى فى اختصاص كل جسم بماله من الصورة وقرره الامام بان اختصاص الجسم بهذه الصورة مثلا لوكان لاجل صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق المساوقة فيلزم استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية او على طريق المسابقة بان تستند الصورة الحاصلة فى الحال الى صورة سابقة عليها فيندفع اصل الاحتجاج لجواز ان يستند كل عرض الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على طريق المسابقة ويمتنع مثله فى الاعراض لانها مستندة الى مبادى موجودة فى الاجسام تعيدها عند زوالها بالقسر لوجهين احدهما ان الماء المسخن بالنار يعود باردا فلولا ان فى جسم الماء شيئا محفوظ الذات عند ملاقاة النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية فانها اذا زالت الى الهوائية لا تعود بالطبع وثانيهما ان كيفيات العناصر تنكسر صرافتها عند الامتزاج ولا كاسر سوى الصورة لما سيجئ فى بحث المزاج وانت خبير بان هذا انما يتم لو ثبت ان كل عرض كذلك اى يجب ان يعود بعد الزوال وينكسر عند الامتزاج والا فيجوز ان تكون الاعراض التى كذلك مستندة الى امور محفوظة هى اعراض يستند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصور ولذا قال الامام فى موضع

٦ ان التلازم بينهما ليس لعلية احديهما بل لاحتياج الهيولى فى بقائها الى صورة ما والصورة فى تشخصها الى هيولى بعينها
متن

٧ ان اختلاف الاجسام فى الآثار ليست للجسمية المشتركة بل لامر مختص غير عارض دفعا للتسلسل وهو الصورة النوعية ونوقض باختلاف الصور فان التزم بقاؤها لا الى نهاية او استناد اختلافها الى اختلاف الاستعدادات التزمنا مثله فى العوارض وقد يقال ان مبادى آثار الاجسام امور بها تنوعها وتحصلها فلا يكون الا جوهرا مقومة وحاصله انا نقطع باختلاف حقيقتى الماء والنار مثلا مع الاشتراك فى المادة والصورة الجسمية فلابد من الاختلاف بمقوم جوهرى تسميه الصورة النوعية ومبناه على امتناع تقوم الجسم بعرض قائم بجزئه او بجوهر غير حال فى مادته
متن

آخر ان الذى حصل بالدليل هو استناد هذه الاعراض من الاين والكيف وغيرهما الى قوى موجودة فى الجسم واما انها صور لا اعراض فلا بل الاقرب عندنا انها من قبيل الاعراض والحاصل انه كما لايمتنع تعاقب الصور على الاطلاق لايمتنع تعاقب الاعراض التى يستند اليها مايعود بعد الزوال فيكون كل سابق معدا للاحق ويرجع اختلافهما الى اختلاف الاستعدادات وان كان المبدأ واحدا وقد يقال نحن نعلم بالضرورة ان ههنا آثارا صادرة عن الاجسام كالاحراق للنار والترطيب للماء فلو لم يكن فيها الا الهيولى والصورة الجسمية لما كان كذلك فلابد فيهما من امور هى مبادى تلك الآثار ولاخفاء فى ان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع فتنوعها وتحصلها انما يكون باعتبار تلك المبادى فتكون صورا لا اعراضا لامتناع تقوم الجوهر بالعرض وحينئذ يندفع مايقال لم لايجوز ان تكون تلك الآثار مستندة الى الفاعل المختار او يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض او يكون اختلاف الآثار عن المفارق بحسب اختلاف استعدادات الاجسام وهيولياتها وبهذا يظهر انه يكفى فى اثبات الصور النوعية ان يقال نحن نقطع باختلاف حقيقتى الماء والنار مع الاشتراك فى المادة والصورة الجسمية فلابد من الاختلاف بمقوم جوهرى نسميه الصورة النوعية ويرد على التقريرين بعد تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها او كون هيولياتها متفقة الحقيقة وكذا صورها الجسمية انا لانسلم لزوم كون مابه الاختلاف جوهرا حالا فى الهيولى ليكون صورة ولم لايجوز ان يكون عرضا قائما باحد جزئيه لا بالجسم نفسه ليدفع بان العرض الحال فى الجسم متقوم به متأخر عنه فلا يكون مقوما له متقدما عليه او يكون جوهرا غير حال فى مادته فلا يكون صورة ولا يكون الاحتياج فيما بينه وبين الجزئين الاخرين على وجه آخر غير الحلول والحق ان اثبات الصور الجوهرية سيما النوعية عسير وان الذى يعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك فى الجسمية كالانسان والفرس فى الحيوانية واما ان فى كل منهما جوهرا لايختلف بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك حالا فى الاول هو الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة حالا فيه ايضا هو الصورة النوعية وهكذا فى سائر مراتب امتزاج العناصر الى ان تنتهى الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون فى مادته جواهر كثيرة هى صور العناصر والاخلاط والاعضاء واخرها صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة فلم يثبت بعد ومايقال ان الاجزاء العقلية انما توجد من الاجزاء الخارجية فلابد فى اختلاف انواع الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة هى مأخذ الفصول ليس بمستقيم لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعا بسيطة من جنس الجوهر ولان الجزء الخارجى قد لايكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة اللهم الا بمجرد التسمية ووقع فى ديباجة الاخلاق الناصرية ما يشعر بان على الصورة الانسانية طراز عالم الامر اى المجردات وكانه ارادانها لغاية قربها من الكمالات واعدادها البدن لقبول تعلق النفس به شبيهة بالمجردات وان كانت حالة فى المادة او اراد بكونها من عالم الامر ان وجودها دفعى لا كالهيولى وما لها من الاطوار فى مدارج الاستكمال والاستعداد واما مايقال من انه اراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى وينزل الروح من امره فيكذبه تصريحه بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ لوجودها (قال المبحث الخامس ٢) بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ فى بيان احكامه فمنها ان الاجسام متماثلة اى متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض وهذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون بمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم

٢ فى احكام الاجسام فمنها انها متماثلة لاتختلف الا بالعوارض ويجوز على كل مايجوز على الآخر ويبتنى على ذلك استناد اختلاف العوارض الى القادر المختار وخرق السموات وكثير من خوارق العادات وذلك لكونها من محض الجواهر الفردة المتماثلة ولاشتراكها فى التحيز وقبول الاعراض وانقسام الجسم اليها وقد يتوهم ان المراد بتماثلها الاتحاد فى المفهوم المشترك بين الانواع المختلفة كالحيوان مثلا فيستدل بان حد الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد غير مشتمل على تنويع واختلاف الخواص انما هو لاختلاف الانواع
متن

مايجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لايتصور فيها اختلاف حقيقة ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلة فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية فى التحيز وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى الفلكى والعنصرى بما لهما من الاقسام ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء فى الاعراض ولولا تماثلها فى نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم ان المراد بتماثلها اتحادها فى مفهوم الجسم وان كانت هى انواعا مختلفة مندرجة تحته فتمسك بان الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة فيه فلذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا جمعت فى حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد الثلثة والمشتمل عليها فيعم الطبيعى والتعليمى ومنشأ هذا التوهم استبعاد ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لاتختلف الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع فى ان الجسم جنس بعيد ثم قال وقول النظام بتخالفها لتخالف خواصها انما يوجب تخالف الانواع لاتخالف المفهوم من الحد (قال ومنها ٢) اى من احكام الاجسام انها باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا و دوابنا هى بعينها التى كانت من غير تبدل فى الذوات بل ان كان ففى العوارض والهيئات لابمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما فى الاعراض وقد يفهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء وعليه يحمل ماقال فى التجريد ان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام وبين بان غاية امرها التفرق والانقسام وهو لايوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى الضرورة فى ذلك فى غاية الفساد كيف وقد صرح بجوازه فى بحث المعاد واستدل على جواز العدم تارة بالحدوث فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا الثانى وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا لاينافى الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز ان يكون الشئ فى ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما او كلاهما لعلة والحاصل ان الحدوث لاينافى الابدية كما فى النفس الناطقة على رأى ارسطو والامكان لاينافى الابدية والازلية كما فى القدماء الزمانية دون الذاتية على رأى الفلاسفة وقد يستدل بنحو قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك والفناء فى المركبات وان جاز ان يكون بانحلال التركيب وزوال الصور لكن فى البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة لايتصور الا بالانعدام (قال وحين اقتضت ٣) يعنى ان ماذكر فى عدم بقاء الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جاريا فى الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لاتبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال كالاعراض قولا بانتفاء الملزوم لانتفاء اللازم والكرامية قضاء الضرورة ببقائها فالتزموا امتناع فنائها قولا بثبوت اللازم لثبوت الملزوم وقد سبق فى بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل هذه الملازمة فاندفع ماذكره الفريقان مع امكان التفصى عن النقض بانه يجوز ان تفنى الاجسام بعد بقائها بان لايخلق الله تعالى فيها الاعراض التى يكون بقاء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها كالاكوان وغيرها على ما ذهب اليه القاضى وامام الحرمين او بان لايخلق فيها العرض الذى هو البقاء كما قال الكعبى او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددا كما قال ابو على انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء واما غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفى لافناء كل الاجسام وزعم

٢ انها باقية بحكم الضرورة لابمجرد البقاء فى الحس وقابلة للفناء لكونها حادثة على ما سيأتى ولقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وهلاك البسيط لايتصور الابفنائه ولايخفى ان الحدوث انما يقتضى امكان العدم بالذات وهو لاينافى امتناعه بالغير وهو المتنازع فان استروح الى ان الحكم هو الامكان حتى يثبت مابه الامتناع كان ذكر الحدوث مستدركا متن

٣ شبهة امتناع بقاء الاعراض المنافاة بين البقاء وصحة الفناء واعترضت مثلها فى الاجسام اعتبر النظام دليل قبول الفناء فالتزم عدم البقاء والكرامية ضرورة البقاء فالتزموا امتناع الفناء وقد عرفت الجواب مع امكان الفرق بان الاعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها فتدور بخلاف الجواهر فانه يجوز ان يبقيها الله تعالى باعراض متعاقبة يحتاج اليها الجواهر ويعينها بلا واسطة او بعدم خلق تلك الاعراض او العرض الذى هو الفناء واحدا او متعددا على اختلاف المذاهب وتمسكت الفلاسفة فى امتناع فنائها باصولهم الفاسدة من انها مستندة الى القديم ايجابا ومفتقرة الى مادة لاتقبل العدم لاستحالة تسلسل المواد لاتجرد عن الصورة لما مر متن

بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبنى على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها واما الفلاسفة فلا نزاع لهم فى فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع فى فنائها بالكلية اعنى الهيولى والصورة الجسمية ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازليته المستلزمة لابديته فان ماثبت قدمه امتنع عدمه وسيرد عليك شبهم باجوبتها (قال ومنها ان الجسم لايخلو عن شكل ٨) لانه متناه على ما سيجئ وكل متناه فله شكل اذ لامعنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم واما الافتقار الى الحيز بمعنى فراغ يشغله فضرورى وانما ذكر هو وامثاله من الاحكام الضرورية فى المباحث العلمية من حيث يفتقر الى تنبيه او زيادة تحقيق وتفصيل او تعقيب تفريع او يقع فيه خلاف من شرذمة ثم استناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار هو المذهب عندنا كما سيجئ وذهبت الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين فى حيز معين وهو المعنى بالطبيعى وعلى هذا لايرد الاعتراض بانه يجوز ان يقتضى شكلا ما وحيزا ما ككل جزء من اجزاء الارض وتستند الخصوصية الى سبب خارج كارادة القادر المختار لايقال لعل من الاسباب ماهو من لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عنه فرض محال فيجوز ان يستلزم محالا هو الخلو عن الشكل والحيز لانا نقول ما يقتضيه لازم الماهية يكون طبيعيا لاقسريا وهو ظاهر ولم يريدوا بالحيز ههنا المكان بمعنى السطح الباطن من الحاوى حتى يرد الاعتراض بان الجسم قد لايكون له محل كالمحدد فضلا ان يكون طبيعيا ولا الفراغ الذى يشغله الجسم لما قال ابن سينا ان كل جسم له حيز طبيعى فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا وقال ايضا الاجسام الاوله حيز اما مكان واما وضع واما ترتيب فان قيل الاختصاص بالحيز الطبيعى كما انه ليس معللا بالاسباب الخارجية كذلك ليس معللا بالجسمية ولوازمها بل لابد من خصوصية فينقل الكلام اليها ويتسلسل قلنا قد سبق فى بحث الصور النوعية مايزيل هذا الاشكال واتفقوا على ان الحيز الطبيعى لايكون الا واحدا لان مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فعند عدم القاسر اما ان يحصل فيهما وهو ح بالضرورة او فى احدهما فلايكون الآخر طبيعيا وايضا اذا بقى خارجا بالقسر فعند زوال القاسر اما ان يتوجه اليهما وهو ح او الى احدهما وفيه ميل عن الآخر فيصير المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع او لا يتوجه الى شئ منهما فلا يكون شئ منهما طبيعيا لايقال يجوز ان يكون الحصول فى احدهما والميل اليه بحسب مايتفق من الاسباب المخصصة ماذنا من الآخر لانا نقول الكلام فيما اذا فرض خاليا عن جميع الاسباب الخارجة نعم يرد عليه انه يجوز ان لايحصل فى احدهما ولايتوجه اليه لامتناع الترجيح بلا مرجح وكون كل مانعا من الآخر بل يبقى حيث وجد وجعل صاحب المواقف اثبات الحيز الطبيعى من فروع القول بالهيولى نظرا الى ان القائلين بالجزء يجعلون الاجسام متماثلة لاتختلف الا بالعوارض (قال ومنها انه يمتنع ٤) اعلم ان ظاهر مذهبى المنع والتجويز ايسا على طرفى النقيض لان حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد فى كل جسم احد الضدين من كل عرض اى من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان قابلا له كذا فى نهاية العقول وقال امام الحرمين مذهب اهل الحق ان الجوهر لايخلو عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اضدادها ان كان له اضداد وعن احد الضدين ان كان له ضد وعن واحد من جنسه ان قدر عرض لاضد له ولاخلاف فى امتناع الخلو عن الاعراض بعد قبولها وحاصل الثانى انه يجوز ان لايوجد فيه شئ من الاعراض اما فى الازل كما هو رأى الدهرية القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها واما فيما لايزال كما هو رأى الصالحية من المعتزلة فرجع الاول الى ايجاب كلى والثانى الى سلب كلى والاشبه هو الايجاب الجزئى بمعنى انه يجب ان يوجد فى كل جسم شئ من الاعراض الا ان القائلين

٨ اتناهيه وعن حيز بحكم الضرورة الا ان خصوصيات ذلك عندنا بمحض خلق الله تعالى وزعمت الفلاسفة ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا ضرورة انه لوخلى وطبعه لكان على شكل وفى حيز مكانا كان اوغيره ويلزم ان يكون معينا لاستحالة الحصول فى المبهم ولايكون الا واحدا لكونه مقتضى الواحد متن

٤ خلو الجسم عن العرض وضده وجوزه بعض الفلاسفة فى الازل وبعض المعتزلة فيما لايزال مطلقا وبعضهم فى الاكوان وبعضهم فى غير الاكوان احتج المانعون بانها لاتخلو عن الحركة والسكون وعن الاجتماع والافتراق وبانها متماثلة لاتتمايز ولاتتشخص الا بالاعراض ووجود غير المتشخص محال والجواب ان هذا لايفيد العموم المتنازع الا اذا اعتبر البعض بالبعض وهو باطل واحتج المجوز بان اول الاجسام خال عن الاجتماع والافتراق والهواء عن اللون فان عدم ادراك المحسوس بلا مانع دليل العدم وادعاء المانع بلا بيان مفض الى السفسطة متن

بالتفصيل منهم من خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شيء من الالوان وهم المعتزلة البغدادية ومنهم من خصه بالاكوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع او الافتراق وهم البصرية واحتجاج المانعين بان الجسم متحقق فى الزمان ومتكثر بالعدد فلا يخلو عن حركة اوسكون واجتماع او افتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا الايجاب الجزئى لا الايجاب الكلى المدعى نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب الكلى وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عما عدا الالوان وكذا احتجاجهم بان الشيء لا يوجد بدون التشخص ضرورة وتشخص الاجسام انما هو بالاعراض لكونها متماثلة لتألفها من الجواهر المتماثلة فلو وجدت بدون الاعراض لزم وجود الغير المتشخص وهو محال لا يفيد العموم اعنى امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض لان البعض كاف فى التشخص نعم يفيد عموم الاوقات اعنى الازل وما لا يزال بخلاف الاول فانه ربما يمنع امتناع خلو الجسم فى الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك فى الزمان الثانى والثالث وعن الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر فيحتاج فى التعميم الى قياس ماقبل الاتصاف اعنى الازل على مابعده اعنى مالايزال كما يقاس بعض الاعراض على البعض تعميما للدليلين فى جميع الاعراض وتقريره ان اتصاف الجوهر بالعرض اما لذاته واما لقابليته له ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على السوية والجواب منع المقدمتين واحتج القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين فى الجملة بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان البارى تعالى مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض وهو ينافى الاختيار والجواب ان عدم القدرة على الخ كوجود الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار الثانى انه لو لم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق الله تعالى جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان واللازم قطعى البطلان الثالث انه لو لم يجز خلوه عن جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لانسلم خلوه عن اللون بل غايته عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس بما من شانه الاحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه فان قيل من جملة الشرائط انتفاء المانع وتحققه ممنوع قلنا فتح هذا الباب يؤدى الى جواز ان يكون بحضرتنا جبال شامخة واصوات هائلة ولا ندركها لمانع وقد يجاب بان الشفيف ضد اللون لا عدم (قال ومنها انها متناهية الابعاد ٣) جعل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمى هو المتحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء ونقل القول بلا تناهى الابعاد عن حكماء الهند وجمع من المتقدمين وابى البركات من المتأخرين والمشهور من ادلة المانعين ثلثة الاول برهان المسامتة وتقريره ظاهر من المتن وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامتة هنالك فى غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل بل يكاد يشهد به الحس ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما لا الى نهاية والمسامتة بخلافها وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان ثبوتها بالفعل غير لازم مالم ينقطع الخط بالفعل وفيما اوردنا من تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات تورد عليه فمنها منع لزوم اول نقطة المسامتة مستندا بما ذكرنا فى بيان استحالة اللازم وتقريره انه على تقدير لاتناهى البعد لا يلزم اول نقطة المسامتة لان الحركة والزاوية تنقسمان لا الى نهاية فقبل كل مسامتة مسامتة لا الى اول ولا خفاء فى ان هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المسامتة حصلت بعد مالم تكن فيكون لها اول بالضرورة لبس بموجه الا ان تجعل معارضة فى المقدمة وجوابها النقض بكل قياس استثنائى استثنى فيه نقيض التالى فانه لو صح ماذكر لصح فيه الاستدلال على نفى الملازمة بما يذكر فى بيان استحالة اللازم وفساده بين والحل بان هذا لا ينفى الملازمة لان الملزوم محال فجاز استلزامه للنقيضين مثلا لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت اول نقطة المسامتة لما ذكرنا

٣ لوجوه الاول انه لو وجد بعد غير متناه لامكن بالضرورة ان تتحرك اليه كرة فيميل قطرها الموازى له الى مسامتة ويلزم تعين نقطة فى الوهم لاولية المسامتة ضرورة حدوثها مع استحالته فى الخط الغير المتناهى لان كل نقطة تفرض فالمسامتة مع مافوقها قبل المسامتة معها لانها لامحالة تكون بزاوية وحركة وكل منهما بحكم الوهم الصادق يقبل الانقسام لا الى نهاية والمسامتة بالنصف منهما قبل المسامتة بالكل فعلى هذا سقط منع الملازمة مستندا بماذكر فى انتفاء اللازم ومنع ثبوت المطلوب مستندا بان المحال انما لزم من لاتناهى البعد مع الفرض المذكور ومنع انتفاء اللازم مستندا بان انقسام الزاوية والحركة لا الى نهاية انما هو بمجرد الوهم واما اعتراض الامام بان اطول مايفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم والمسامتة معه انما تحصل بعد المسامتة مع نقطة فوقه خارج العالم وهكذا لا الى نهاية فيلزم عدم تناهى الابعاد فجوابه ان هذا من الوهميات الصرفة متن

وعدم ثبوته لما ذكرتم على انه يتجه ان يقال لو وجد البعد مع الفرض المذكور فاما ان تثبت اول نقطة المسامتة اولا تثبت وكلاهما محال لما ذكر فيتم الاحتجاج فان قيل حدوث المسامتة لا يقتضى الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان فمن اين تلزم البداية بحسب المسافة اعنى اول نقطة المسامتة قلنا من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم يكن لها اول لم يكن للحركة اول فلم يكن للزمان اول ومنها ان المحال انما لزم على تقدير لاتناهى البعد مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة لاتناهى البعد لجواز ان يكون ناشئا من المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة امكان مافرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهى فتعين كونه المنشأ للزوم المحال ومنها انا لانم استحالة اول نقطة المسامتة فى الخط الغير المتناهى وما ذكر فى بيانه باطل لان انقسام الحركة والزاوية لا الى نهاية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام الوهم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجرى مجرى الحسيات لكونها على طاعة من العقل بحيث لا يمنع الامكابرة ولهذا لايقع فيها اختلاف آراء وانما الكاذب هى الوهميات الصرفة مثل الحكم فى المعقولات بما يخص المحسوسات كالحكم بان كل موجود ذو وضع واعتراض الامام بان هذا الدليل مقلوب لانه لما كانت المسامتة لكل نقطة بعد المسامتة لما فوقها لزم عدم تناهى الابعاد وبيانه على ما فى المطالب العالية ان اعظم مايفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعنى الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة يميل قطرها الموازى للمحور الى مسامته حدثت زاوية قابلة للقسمة ولا محالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامتا لنقطة فوق طرف المحور ويكون هناك ابعاد يفرض فيها نقط لا الى نهاية فجوابه ان هذا من الوهميات الصرفة التى لا يصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء او ملاء يمتد فيه الخط او ينتهى اليه طرفه وماذكر الامام من ان صريح العقل شاهد لمسامتة طرف هذا الخط الشيء و وقوعه خارج العالم وان انكاره مكابرة فى الضروريات مكابرة (قال الثانى ٧) هذا هو البرهان السلمى وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم امكان عدم تناهى المحصور بين حاصرين وهو محال ووجه اللزوم على مانقل عن القدماء انا نخرج من نقطة خطين كساقى مثلث ولا خفاء فى انهما كلما يمتدان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واعترض عليه ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لا ينتهى الى بعد لا يكون فوقه بعد ازيد منه وهو ليس بمح وانما المحال وجود بعد بينهما يمتد طوله الى غير النهاية وهو ليس بلازم فقرره بانا نصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خطا ونقسم بالبعد الاصل وامتداد الخطين حينئذ بالامتداد الاصل فلكون تزايد الابعاد بحسب تزايد الامتداد لزم من عدم تناهى الامتداد وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل واذ قد امكن تساوى الزيادات فلنفرضها كذلك ولكون كل زيادة مع المزيد عليه موجودة فى بعد لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه ولزم كونه غير متناه لان زيادة الاجزاء المقدارية بالفعل الى غير النهاية توجب عدم تناهى المقدار المشتمل عليها بحكم الضرورة او بحكم امتناع التداخل وانما فرض الزيادات متساوية احترازا عما اذا كانت متناقصة فان انقسام المقدار ربما ينتهى الى مالا يقبل الانقسام بالفعل فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهى اولا يظهر واما فى صورة التزائد فلا خفاء فى ان الزائد مثل وزيادة فاللزوم فيه اظهر ولما كان فى هذا التقرير تطويل مع كون استلزام عدم تناهى الزيادات او وجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لخص صاحب الاشراق فى بعض تصانيفه البرهان بانا نفرض بعدما بين الخطين دائما بقدر امتدادهما فلو امتدا الى غير

٧ انا نفرض من نقطة خطين يزداد البعد بينهما على نسبة زيادة امتدادهما بحيث توجد كل زيادة مع المزيد عليه فى بعد فلو امتدا الى غير النهاية يلزم الضرورة المحافظة على النسبة وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية زايد على البعد الاول بقدرها مع انحصاره بين الحاجزين والاوضح ان يفرض كون البعد دائما بقدر الخطين بان تجعل الزاوية ثلثى قائمة والمثلث متساوى الاضلاع فيلزم بالضرورة من عدم تناهيهما وجود بعد بينهما غير متناه فان قيل هذا يتوقف على ان يكون للامتداد طرف فيتحقق بعد هو آخر الابعاد وهو مصادرة قلنا لا بل يستلزمه وهو

النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة ان المتناهى لايكون مساويا لغير المتناهى وعلى قدره وهذا اللزوم واضح لايمكن منعه الامكابرة لكن لما كان فى امكان المفروض نوع خفاء قرره بعضهم بانا نفرض زاوية مبدأ الخطين ثلثى قائمة ولزوم تساوى الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقى المثلث ولزوم كون زواياه مساوية لقائمتين لزم ان يكون كل من الزاويتين ثلثى قائمة ولزم من تساوى زوايا المثلث تساوى اضلاعه كل ذلك لما بينه اقليدس فيلزم من عدم تناهى الخطين عدم تناهى ما بينهما وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثى قائمة فاخترع البرهان الترسى وتقريره انا نخرج من مركز مستدير كالترس ستة خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست ثلثى قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوى الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد بعد ما بينهما الى غير النهاية ومن تردد فى لزوم تساوى الزوايا والاضلاع وجوز كون زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعترض على هذه البيانات بانها انما تفيد زيادة الابعاد والاتساعات فيما بين الخطين الى غير النهاية لا وجود بعد يمتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابعاد يساوى الخطين اللذين هما ساقا المثلث فلا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما فيكون اثبات التناهى بذلك مصادرة على المطلوب ولو سلم انما لزم من المجموع المفروض وهو لا يستلزم استحالة لاتناهى الخطين والجواب انه لما لزم تساوى اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تناهى قاعدته على تقدير لاتناهى ساقيه ظاهرا لايمكن منعه واما السند فلنا لا علينا لانه لما لزم مساواة القاعدة للساقين وكانت متناهية لانحصارها بين حاصرين لزم تناهى الساقين على تقدير لاتناهيهما فيكون اللاتناهى محالا وحاصله ان لاتناهى القاعدة ليس موقوفا على تناهى الساقين حتى تلزم المصادرة بل مستلزما له فيلزم الخلف وتقريره انه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما لما ذكر من الدليل لكن القاعدة لاتكون الا متناهية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تناهى الساقين لان المتناهى لايكون مساويا لغير المتناهى وقد فرضناهما غير متناهيين هف واما كون المحال ناشيا من لاتناهى الخطين فللعلم الضرورى بامكان ما عداه من الامور المذكورة (قال الثالث ٤) هذا برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد بعد غير متناه نفرض نقصان ذراع منه ثم نطبق بين البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص وهو محال لامتناع تساوى الزائد والناقص بل الكل والجزء اولا يقع ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لايزيد عليه الا بذراع وقد مر فى ابطال التسلسل ما على هذا البرهان من الاعتراضات والاجوبة فلا معنى للاعادة (قال ومبنى الاول ٢) اى برهان المسامتة على نفى الجوهر الفرد ليصح انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية ومبنى البرهان السلمى على ان يكون لاتناهى البعد من جهات حتى نفرض انفراج ساقى المثلث لا الى نهاية بل فى الترسى لابد من فرض اللاتناهى فى جميع الجهات وكان طرق السلمى مبنية على طريق الزام القائلين بلاتناهى الابعاد فى جميع الجهات ومبنى برهان التطبيق على مقدمات ضعيفة سبقت الاشارة اليها فى ابطال التسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع ذراع بازاء ذراع للتساوى ومثل اختصاص ذلك بماله وضع وترتيب ليحصل التفصى عن النقض بمراتب الاعداد وحركات الافلاك (قال وقد كثرت الوجوه ٦) اى وجوه الاستدلال على تناهى الابعاد بتصرف فى البراهين الثلثة واستعانة ببراهين ابطال التسلسل اما وجوه التصرف

٤ انا ان ننقص من البعد الغير المتناهى ذراعا نطبق فاما ان يقع بازاء كل ذراع ذراع فيتساويان اولا فينقطعان وقدمر مثله وهذه الثلثة هى الاصول فى براهين التناهى متن

٢ على نفى الجزء والثانى على ان يكون اللاتناهى من جهات والثالث على مقدمات واهية متن

٦ بتصرف فى الثلثة متن

فى السلمى فقد سبقت واما فى المسامتة فوجهان احدهما برهان التخلص وتقريره انه لو امكن لاتناهى الابعاد لامكن ان نفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناه ملازم له مقاطع لخط آخر غير متناه وان تتحرك تلك الكرة على نفسها فبالضرورة يصير الخط الخارج من مركزها بعد المقاطعة مسامتا ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص احد الخطين عن الآخر وهو لا يتصور الا بنقطة هى طرف من احد الخطين وقد فرضناهما غير متناهيين هف ويرد عليه منع امكان حركة الخط الغير المتناهى سيما بحيث ينتهى من المقاطعة الى المسامتة الى الموازاة واورد ابو البركات هذا المنع على برهان المسامتة وتبعه صاحب الاشراق فى المطارحات ولا يظهر له وجه لان المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه وثانيهما برهان الموازاة وهو ان نفرض قطر الكرة مسامتا للخط الغير المتناهى ثم موازيا له بحركة الكرة فلانتهاء المسامتة يلزم فى الخط الغير المتناهى نقطة هى آخر نقطة المسامتة وهو محال لان كل نقطة تفرض كذلك فالمسامتة بما فوقها بعد المسامتة بها واما على برهان التطبيق فمثل ان نفرض البعد الغير المتناهى اذرعا ثم نعتبر التطبيق بين عدة الالوف منها وعدة الآحاد على ما مر فى التسلسل او يقال ما بين المبدأ المحقق او المفروض وبين كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيتناهى الكل لانه لايزيد على ذلك الا بواحد او يقال الاذرع مترتبة فى الوضع فنطبق بين قبلياتها وبعدياتها فان لم يتساويا بطل التضايف وان تساويا لزم وجود ذراع له بعدية لاقبلية لان المبدأ قبلية لابعدية وايضا اذا طبقنا وقعت قبلية الاول بازاء بعدية الثانى وقبلية الثانى بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فتبقى قبلية بلا بعدية فيبطل التضايف وايضا للاول قبلية بلا بعدية فلو كان لكل ما عداه قبلية وبعدية معا لزم قبلية بلا بعدية (قال احتج المخالف بوجوه ٧) فان قيل الاولان لا يفيدان سوى ان وراء العالم امرا له تحقق ما من غير دلالة على انه جسم او بعد ولو سلم فلا دلالة على انه غير متناه قلنا يفيدان بطلان رأى من زعم انه عدم محض ثم يدلان على تمام المطلوب بمعونة مقدمات معلومة مثل ان ما يلاقى طرف العالم لايكون الا خلاء وهو بعد اوجسما وهو ذو بعد بل اذا بين استحالة الخلاء تعين انه جسم ولا يكون متناهيا والا لكان له طرف فيعود الكلام ويثبت ان ما وراءه ليس عدما محضا (قال خاتمة ٨) جعل بحث الجهة خاتمة بحث تناهى الابعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم انها موجودة ومن ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة الحسية والمعدوم او المجرد يمتنع الحصول فيه او الاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة فى الكيف كحركة الجسم من البياض الى السواد فان السواد مقصد المتحرك بالتحصيل فلا يجب بل يمتنع ان يكون موجودا لامتناع تحصيل الحاصل ثم لايخفى ان معنى الحصول فى الجهة الحصول عندها وصولا وقربا كما ان معنى التحرك فى جهة كذا التحرك فى سمت يتأتى اليها وذلك لان كلا من المتحرك والحركة منقسم فلا تقع حقيقة الا فى منقسم والجهة لاتقبل الانقسام اعنى فى مأخذ الحركة والاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين مثلا فالجزء الذى يلى المتحرك اما ان لايتجاوزه المتحرك بحركته اذا وصل اليه فيكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الآخر واما ان يتجاوزه فتلك الحركة اما حركة عن الجهة فالجهة هى الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهى الثانى فقط لايقال المحذور للقطع بان الجهة هى مقصد المتحرك لا المسافة التى تقطع بالحركة وهذا يدل على انها لاتقبل الانقسام فى مأخذ الحركة والاشارة وهو كاف فى افادة المطلوب اعنى امتناع وقوع الجسم

٧ الاول ان ما يلى الجنوب غير ما يلى الشمال وما يوازى ربع العالم اقل مما يوازى نصفه فلا يكون عدما محضا قلنا مجرد وهم والثانى ان الواقف على طرف العالم اما ان يمكنه مد اليد فثمة بعد اولا فثمة مانع قلنا لايمكن لعدم الشرط لا لوجود المانع الثالث ان الجسم كلى لا ينحصر فى شخص فلا تتناهى افراده الممكنة كسائر الكليات بل توجد لعموم الفيض قلنا الكلية لاتقتضى سوى امكان كثرة افراده المفروضة بالنظر الى مفهومه ولا ينا فى امتناع كلها او بعضها بوجب كلزوم المحالات المذكورة على ان معنى امكان افراده الغير المتناهية ليس اجتماعها فى الوجود على ما هو المطلوب بل عدم انتهائها الى حد لايمكن بعده وجود فرد آخر متن

٨ فطرف الامتداد بالنسبة اليه نهاية ومن حيث كونه منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بالحصول فيه جهة فتكون موجودة ذات وضع لا يقبل الانقسام والا لوقعت الحركة فيها فتكون الجهة منتهاها متن

او الحركة فيها ولا يدل على انها لاتقبل الانقسام اصلا حتى لاتكون الانقطة بل ربما تكون خطا او سطحا يطابق الكلام فان طرف كل امتداد ومنتهى كل اشارة جهة حتى تكون جهات كل جسم اطراف امتداداته فيكون على سطحه ام الجهة نهاية جميع الامتدادات ومنتهى جميع الاشارات حتى لايكون الاعلى سطح محدد الجهات الحق هو الثانى (قال ثم انها ٣) اى الجهات غير محصورة فى عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد فى جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة امران احدهما خاصى وهو انه يمكن ان يفرض فى كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات وثانيهما عامى وهو اعتبار حال الانسان فيماله من الرأس والقدم فبحسبهما له الفوق والتحت ومن البطن والظهر فبحسبهما القدام والخلف ومن الجنبين اللذين عليهما يداقوى فى الغالب وهى اليمنى واخرى اضعف وهى اليسرى فبحسبهما اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك فى سائر الحيوانات بحسب المقايسة والمناسبة وكان فى ذوات الاربع الفوق والتحت مايلى الظهر والبطن والقدام والخلف مايلى الرأس والذنب وليس شئ من الاعتبارين بواجب ليصح انحصار الجهات فى الست (قال والطبيعى منها ٧) اى من الجهات جهة العلو وهى مايلى رأس الانسان بالطبع والسفل مايلى قدميه بالطبع حيث لاتتبدلان اصلا والاربعة الباقية وضعية تتبدل بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا فانه لايصير مايلى رجله تحتا ومايلى رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما فالشخصان القائمان على طرفى قطر الارض يكون رأس كل منهما فوق ورجلهما تحت (قال والعلو لايلزم ان يكون بالاضافة الى السفل ٢) يريد دفع ماسبق الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق والتحت متضايفان لايعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والحق ان التضايف انما هو بين الفوق وذى الفوق وكذا البواقى واما الجهتان فقد تنفكان فى التعقل بل فى الوجود كما فى الارض فانه لاتحت لها الا بالوهم فان جميع اطراف امتداداتها الفعلية الى السماء فلها الفوق فقط (قال ومنها ٤) اى ومن احكام الجسم انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة ههنا ثلثة الاول حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والثانى قدمها كذلك واليه ذهب ارسطو وشيعته ونعنى بالصفة مايعم الصور والاعراض وتفصيل مذهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهى مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل عنصرا ما لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية او الارضية لايلزم ان تكون قديمة لما سيجئ من قبول الكون والفساد والثالث قدمها بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا فى تلك الذات التى ادعوا قدمها انها جسم اوليست بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جملتها او واحد منها والبواقى بتلطيف اوتكثيف والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسم اوجوهرة غير العناصر حدثت منها العناصر والسموات او اجسام صغار صلبة لاتقبل الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا فى انها كرات او مضلعات وعلى تقدير عدم الجسمية فقيل هى نور وظلمة والعالم من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات وقيل وحدات تحيزت وصارت نقطا

٣ غير محصورة الا انه قد يعتبر قيام الامتدادات بعضها على البعض او يعتبر ما للانسان من الرأس والقدم والظهر والبطن واليدين الاقوى والاضعف غالبا فتنحصر الجهات فى الست — متن

٧ العلو والسفل والبواقى وضعية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب بخلاف المنكوس — متن

٢ فان الارض لاسفل لها الا بالوهم لان جميع اطراف امتداداتها الفعلية الى السماء — متن

٤ ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها كما هو رأى المليين خلافا للآخرين من الفلاسفة فيهما حيث زعموا ان الفلكيات قديمة سوى الحركات والاوضاع الجزئية والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا والنوعية جنسا وللمتقدمين منهم فى الذوات خاصة حيث زعموا ان هناك مادة قديمة على اختلاف ارائهم فى انها جسم وهو العناصر الاربعة او الارض او النار او الماء او الهواء والبواقى تلطف وتكثف والسماء من دخان يرتفع منه اوجوهرة غيرها او اجسام صغار صلبة كرية او مختلفة الاشكال اوليست بجسم بل نور وظلمة او نفس وهيولى او وحدات تحيزت فصارت نقطا واجتمعت النقط خطا والخطوط سطحا والسطوح جسما — متن

واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وبالجملة فللقائلين بقدم العالم مذاهب مختلفة مفصلة فى كتب الامام والظاهر انها رموز واشارات على ماهو دأب المتقدمين من الحكماء واما قدمها بالصفات دون ذواتها فغير معقول (قال لنا وجوه ٢) المشهور فى الاستدلال على حدوث الاجسام انها لاتخلو عن الحوادث وكل ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام لاتخلو عن الاعراض كما مر والاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية بما تقرر من ان القدم ينافى العدم والازلية تستلزم الابدية لكن اللازم باطل لماسبق من ادلة امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لاتخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لايخلو عن الكون فى الحيز وكل كون فى الحيز اما حركة او سكون لانه ان كان مسبوقا بكون فى غير ذلك الحيز فحركة والا فسكون لماسبق من انه لامعنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة والسكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما انها تقتضى المسبوقية بالغير لكونها تغيرا من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا سبق زمانى حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا وثانيهما ان الحركة فى معرض الزوال قطعا لكونها تغيرا وتقضيا على التعاقب والزوال اعنى طريان العدم ينافى القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فما جاز عدمه انتفى قدمه واما السكون فلانه وجودى جائز الزوال ولاشئ من القديم كذلك لما مر وانما قيد بالوجودى لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود اذ دليل امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب انما تام فى الموجود اما كون السكون وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فلعدم نزاع الخصم فى ذلك واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر فاذا جاز الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل واما ثالثا فلان الاجسام اما بسائط واما مركبات فالبسائط يجوز على كل من اجزائها المتشابهة الحصول فى حيز الآخر وماذاك الا بالحركة والمركبات يجوز على كل من بسائطها المتماسة ان يكون تماسها الذى وقع بجزء من هذا يقع بسائر اجزائه المتشابهة وذلك بالحركة واعترض على ماذكر فى بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم فى اول الكون متحركا او ساكنا واللازم باطل قطعا لاقتضاء كل منهما المسبوقية بكون آخر وبانا لانسلم ان الكون فى حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بالكون فى حيز آخر وهذا فى الازل محال لان الازلية تنافى المسبوقية بحسب الزمان واجيب بان الكلام فى الكون المسبوق بكون آخر للقطع بان الكون الذى لاكون قبله حادث قطعا وفيه المطلوب وعلى هذا فالمنع ساقط لان معنى الكلام ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر كان حركة وماذكر من ان هذا ينافى الازلية باطل لان الازل ليس عبارة عن حالة زمانية لاحالة قبلها ليكون الكون فيه كونا لاكون قبله بل معناه نفى ان يكون الشئ بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار فى الازمنة المقدرة الماضية بحيث لايكون له بداية كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار فى الازمنة الآتية لا الى نهاية فان قيل ماذكرتم من دليل امتناع الازلية انما يقوم فى كل جزئى من جزئيات الحركة ولايدفع مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى لا الى بداية ولذلك متحرك ازلا وابدا بمعنى انه لايقدر زمان الا وفيه شئ من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية وحينئذ يرد المنع على الكبرى ايضا اى لانسلم ان ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم

٢ الاول ان الاجسام لاتخلو عن الحوادث لانها لاتخلو عن الاعراض قطعا وهى حادثة لما تقرر من امتناع بقائها على الاطلاق ولانها لاتخلو عن الحركة والسكون لان للجسم كونا فى الحيز لامحالة فان كان مسبوقا بكون فى ذلك الحيز فسكون والا فحركة وكل منهما حادث اما الحركة فلاقتضائها المسبوقية بالغير سبقا لايجامع فيه المتقدم والمتأخر وهو معنى الحدوث ولكونها فى معرض الزوال قطعا وهو ينافى القدم واما السكون فلانه وجودى لكونه من الاكوان وجائز الزوال لكون كل جسم قابلا للحركة بالاتفاق وبدليل انها متماثلة يجوز على كل مايجوز على الاخر وانها اما بسائط يصح لكل من اجزائها المتشابهة مايصح للآخر من الحيز واما مركبات يصح لكل جزء من بسائطها ان يماس الآخر وماذاك الا بالحركة ونوقض اجمالا بالجسم حال الحدوث وتفصيلا بانا لانسلم ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بكون فى حيز آخر ولا كذلك فى الازل لان ازليته تنافى لمسبوقيته والجواب ان الكلام فى الكون المسبوق بكون آخر وليس الازل حالة يتحقق فيها كون لاكون قبله بل معنى الازلية الاستمرار فى الازمنة المقدرة الماضية الغير المتناهية فان قيل امتناع ازلية الحركات الجزئية لايوجب امتناع ازلية ماهيتها الكلية فيجوز ان يكون كل حركة مسبوقة بحركة لا الى بداية ويكون الجسم متحركا ازلا وابدا بمعنى انه لايقدر زمان الا وفيه شئ من جزئيات الحركة وبهذا يقع القدح فى ان ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث لان ذلك انما هو على تقدير تناهى الحوادث فالعمدة اوثق فى هذا ٦

لو كانت تلك الحوادث متناهية فلابد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية و نهاية
على ماهو رأيهم فى حركات الافلاك واوضاعها اجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان تكون
ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافى المسبوقية ضرورة والمسبوقية
من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافى اللازم مناف
للملزوم ضرورة وثانيهما بان ماهية الحركة لو كانت قديمة اى موجودة فى الازل لزم ان يكون شئ
من جزئياتها ازليا اذ لاتحقق للكلى الا فى ضمن الجزئى لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة
البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضا بوجهين احدهما طريق
التطبيق وهو ان نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من يوم الطوفان كل
منهما لاالى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا بان نقابل الاول من هذه بالاول
من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فيتساوى الكل والجزء او لا فتنقطع الطوفانية ويلزم انتهاء
الآنية لانها لاتزيد عليها الا بقدر متناه وثانيهما طريق التكافؤ وهو انا نفرض سلسلة من الحادث
المعين الذى هو مسبوق بحادث وليس سابقا على حادث آخر بمنزلة المعلول الاخير فلضرورة
تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين فى الوجود لزم ان تشتمل السلسلة على سابق
غير مسبوق وهو المنتهى وتقرير آخر انا نفرض سلسلة من المسبوقية واخرى من السابقية
ثم نطبق بينهما فتقع مسبوقية الاخير بازاء سابقية مافوقه فيلزم الانتهاء الى ماله السابقية
دون المسبوقية تحقيقا للتضايف (قال وقديذكر ٧) لبيان امتناع تعاقب الحوادث لاالى بداية
ونهاية وجوه اخرى منها انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان
كل زنجى اسود كان الكل اسود ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم الاترى ان كل زنجى فرد وبعض
من المجموع بخلاف الكل ومنها ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات
الفلك من الآن الى مالايتناهى اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس اكثر
من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل مايقبل الزيادة والنقصان فهو
متناه لان معنى نقصان الشئ من الشئ ان يكون بحيث لايبقى منه شئ فى مقابلة مابقى من الزائد
فيتناهى الناقص ويلزم منه تناهى الزائد حيث لم يزد عليه الا بقدر متناه ورد بعد تسليم المقدمة
الاولى بمنع الثانية وانما يصح لو لم تكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهى ولامعنى للزيادة
والنقصان ههنا الا ان يحصل فى احدى الجملتين شئ لم يحصل فى الاخرى وهو لايوجب
الانقطاع كما فى مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع
انقضاؤها لان مالايتناهى لاينقضى ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذى نحن فيه
موقوف على انقضاء ماقبله ورد بالمنع فان غير المتناهى انما يستحيل انقضاؤه من الجانب
الغير المتناهى ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ماهو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم
اما الكبرى فلما تقدم واما الصغرى فلان كل جزء يفرض من الحركة فهو على الزوال والانقضاء
ضرورة كونها غير متقررة الاجزاء ولاشئ من الزائل باثر للموجب لامتناع انتفاء المعلول مع بقاء
علته الموجبة واذا كان كل جزء من الحركة اثرا للفاعل المختار كانت الحركة اثرا له لان الموجد
لكل جزء من اجزاء الشئ موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك فى بحث استناد الحادث
الى الموجب القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث فغاية الامر لزوم تعاقب حوادث غير متناهية
يكون حدوث اللاحق منها مشروطا بانقضاء السابق ومنها ان كل حركة تفرض لاتخلو
من ان تكون مسبوقة بحركة اخرى فلاتكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها اولاتكون مسبوقة
باخرى بل يتحقق حركة لاحركة قبلها فتكون اول الحركات فتكون للحركة بداية وهو المطلوب

٢ الباب ان تبين امتناع تعاقب حوادث
لانهاية لها اجيب اولا بان حقيقة
الحركة هى التغير من حال الى حال
فالمسبوقية المنافية للازلية من لوازم
ماهيتها وثانيا بان الكلى لايوجد
الا فى ضمن الجزئى فقدم الحركة
مع حدوث كل من الجزئيات غير
معقول وثالثا بان تعاقب الحوادث
لاالى بداية سواء كانت حركات
او غيرها باطل بالتطبيق بحسب
فرض العقل بين جملة من الان وجملة
من الطوفان كامر ولانا اذا اعتبرنا
سلسلة من هذا الحادث المسبوق
لزم اشتمالها على سابق غير مسبوق
تحقيقا لتكافؤ مايشتمل عليه كل
حادث من السابقية والمسبوقية
المتضايفين متن

٧ وجوه اخر مثل ان حدوث كل
يستلزم حدوث الكل وان قبول الزيادة
والنقصان يستلزم التناهى وان عدم
تناهى الحركات الماضية يستلزم امتناع
انقضائها وان كل جزء من الحركة
لزواله يجب ان يكون اثر المختار دون
الموجب فيكون حادثة وان الحركة
ان كانت مسبوقة باخرى امتنع
ازليتها والاتحقق اوليتها وان كلا
من جزئيات الحركة مسبوق بعدم
ازلى فيتقارن عدماها فى الازل
ضرورة ان تأخر البعض ينافى ازليته
فلو وجد حركة فى الازل لزم اجتماع
النقيضين ولكل ضعيف متن

ورد بان المختار الاول ولايفيد الاحدوث كل من جزئيات الحركة ولانزاع فيه وانما النزاع فى ان ينتهى
الى حادث لايكون قبله حادث اخر ومنها انه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل
منها مسبوقا بعدم ازلى لان ذلك معنى الحدوث ويلزم اجتماع تلك العدمات فى الازل اذ لو تأخر
شئ منها عن الازل لما كان ازليا واذا اجتمعت العدمات فى الازل فان حصل شئ من الوجودات
فى الازل لزم مقارنة السابق والمسبوق بل اجتماع النقيضين وهو محال وان لم يحصل فهو
المطلوب واعترض بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف يجتمع فيها
عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شئ من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين بل معنى ازلية
العدمات انها ليست مسبوقة بالوجودات وهذا لايوجب تقارنها فى شئ من الاوقات ومايقال
انها لو لم تكن متقارنة فى حين ما لكان حصول بعضها بعد آخر فلايكون قديما انما يستقيم فيما يتناهى
عدده فالعدمات لاتتقارن فى حين ما لعدم تناهيها لالتعاقبها (قال ولولا القصد ٣) يريد ان القوم
حاولوا بهذا الدليل التصريح بنفى ماذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك بحركاتها
بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى من غير بداية وبعضهم من ان مواد العالم اجسام صغار ازلية
لاتقبل الانقسام بالفعل وهى فى الازل ساكنة تعرض لها الحركة فتتكون المركبات من اجتماعها
وبعضهم من انها متحركة تتصادم فتسكن فتتكون الافلاك والعناصر والادلة تقريرا خصر لايفتقر
الى بيان ان السكون وجودى وان الجسم لايخلو عن الحركة والسكون فان الحركة اجزاء مسبوقا بعضها
بالبعض وهو انه لو كان شئ من الاجسام قديما لزم اما كون قديم واما تعاقب الاكوان من غير
بداية وكلاهما محال اما اللزوم فلان حصول الكون للجسم ضرورى فان العقل اذا تصوره
وتصور التحيز جزم بثبوته له فان كان شئ من اكوانه قديما فذاك والا كان كل كون مسبوقا بكون
آخر لا الى بداية وهو الامر الثانى واما استحالة الامرين فالاول لما سبق ان كل جسم قابل
للحركة من حيز الى حيز اما بتمامه كما فى الحركة المستقيمة او باجزائه كما فى الحركة المستديرة فيكون
كل كون جائز الزوال ولاشئ من جائز الزوال بقديم لان ماثبت قدمه امتنع عدمه وينعكس الى
ان ما جاز عدمه انتفى قدمه والثانى لما مر من طريق التطبيق وطريق تضايف السابقية
والمسبوقية وغير ذلك (قال الثانى ان الجسم محل للحوادث ٢) اى متصف بها بحكم المشاهدة
ولاشئ من القديم كذلك لماسيجئ فى الالهيات فان قيل ان اخذت الصغرى كلية فالمنع ظاهر
ودعوى الضرورة باطلة وان اخذت جزئية لم يفد المط اعنى حدوث كل جسم فان حدوث
بعض الاجسام كالمركبات العنصرية مما لانزاع فيه قلنا توخذ كلية وتبين بان الافلاك والعناصر
كلها تتصف بالحركات والاوضاع الحادثة والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال الآخر ويلزم
من حدوث البسايط حدوث المركبات منها ضرورة (قال الثالث ٣) لاخفاء فى ان الجسم
بل كل ممكن يحتاج الى مؤثر ولابد من الانتهاء الى الواجب تعالى وسيجئ انه فاعل بالاختيار وقد سبق
ان كل ماهو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون ذلك الا حال عدمه
وبهذا ثبت حدوث ماسوى الصانع من الجواهر والاعراض ويشكل بصفاته القديمة
ولايتم الا على من يجعل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا الرابع الا انه لايتوقف
على اثبات كون الصانع مختارا لكن يبتنى على المغلطة المشهورة وهى ان تأثير المؤثر فى الشئ
حال وجوده تحصيل للحاصل وقد عرفت حلها واما الخامس فهو بعينه الاول الا انه بين فيه
عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لايخلو عن مقدار مخصوص او حيز مخصوص وكل منهما
حادث لكونه اثر المختار اذ نسبة الموجب الى جميع المقادير والاحياز على السواء ويرد عليه انه
يجوز ان يكون ذلك باعتبار المادة او الصورة او عدد الجواهر الفردة او غير ذلك من الاسباب الخارجة

٣ الى نفى ماذهب اليه البعض من قدم
الفلكيات وسرمدية الحركات
والبعض من قدم اجسام صغار
لاتنقسم فعلا مع سكونها ازلا
ثم عروض الحركة لها او بالعكس
لكنى ماقيل ان ثبوت الكون للجسم
ضرورى فقدمه يستلزم قدم الكون
او تعاقب الاكوان من غير بداية
وكلاهما محال لمامر متن

٢ وهو ظاهر فيكون حادثا لماسيجئ
من امتناع اتصاف القديم بالحادث
متن

٣ ان الجسم اثر الفاعل المختار ابتداء
او انتهاء لماسيجئ من اثبات قدرة
الواجب فيكون حادثا لمامر متن

٩ الرابع ان الجسم ممكن لتركبه وكثرته فيحتاج الى موجد والايجاد حالة البقاء تحصيل (٢٤٤) الحاصل وحالة القدم او الحدوث مستلزم للمط وقد عرفت

(قال الرابع ٩) لوكان الجسم قديما فقدمه زيد على ذاته لكونه مشتركا بينه و بين الواجب وحينئذ اما ان يكون قدمه قديما فينقل الكلام الى قدم القدم و يتسلسل اوحادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تحققه بدون القدم وضعفه ظاهر لان القدم اعتبار عقلى لايتسلسل وايضا قدم القدم عينه وايضا معارض بان الجسم لو كان حادثا فحدوثه اما حادث فيتسلسل اوقديم فيكون الجسم الموصوف به اولى بالقدم (قال تمسك الفلاسفة ٣) بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لابد منه في تأثير الصانع فى العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا فى الازل اولا والثانى باطل فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب وتقريره من وجهين احدهما انه لو وجد فى الازل جميع ما لابد منه بوجود العالم لزم وجوده فى الازل والمقدم حق وكذا التالى اما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته لما مر واما حقية المقدم ولانه لولم يكن جميع ما لابد منه حاصلا فى الازل بل كان بعضه حادثا انتقل الكلام اليه بان جميع ما لابد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا فى الازل اولا و يتسلسل والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فهو انه لوصح هذا الدليل لزم ان لايكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا لجريانه فيه لايقال الحادث اليومى يتوقف على استعدادات فى المادة مستندة الى الحركات والاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لا الى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون الترتب فى الوجود على ما هو شان العلل والمعلولات ليلزم التسلسل المحال فان البرهان انما قام على استحالة التسلسل فى المبادى المترتبة دون المعدات المتصرمة لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضايف يتناول ما يضبطها الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة او متصرمة كما سبق آنفا ولو سلم فالكلام فى العالم الجسمانى فيجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كتصورات وارادات من ذات مجردة مثل ما ذكرتم فى الحادث اليومى لايقال تعاقب الحوادث انما يصح فى الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة و مدة لانا نقول قد سبق الكلام على ذلك هنالك واما تفصيلا فهو انا لانسلم انه لوكان جميع ما لابد منه فى ايجاد العالم حاصلا فى الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لولم يكن من جملة ما لابد منه الارادة التى من شانها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص من خارج قولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجيح بلا مرجح قلنا لانسلم بطلان التخلف فى العلة المشتملة على الارادة والاختيار فانه ليس ترجحا بلا مرجح بل ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج باستحالته ممنوعة كما فى اكل الجائع احد الرغيفين وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل لانزاع فى ان نفس الارادة لا يكفى فى وجود المراد بل لا بد من تعلقها فان كان قديما كان العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك الترجيح ترجحا بلا مرجح قلنا لا بل ترجيحا به فان تعلق الارادة مما يقع بالارادة من غير افتقار الى امر آخر والحاصل انا نجعل شرط الحوادث تعلق الارادة ونلتزم فيه التخلف عن تمام العلة (قال الثانى ٦) لما كان امكان العالم ازليا وكذا صحة تأثير الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا ازليا لكن المقدم حق اذ لو كان فى الازل ممتنعا ثم يصير ممكنا فيما لا يزال لزم انقلاب المح فكذا التالى وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التأثير متحققا فى الازل ولا يوجد الاثر الا فيما لا يزال كان ذلك تركا للجود مدة لا تتناهى وذلك لايليق بالجواد المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن وجود العالم فى الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع والثابت ببرهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده ممكن فى الازل على ان يكون الازل ظرفا للامكان الاترى ان الحادث بشرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده فى الازل محال دائما وقد سبق ذلك فى بحث الوجوب والامكان والامتناع (قال الثالث ٧) قد سبق الكلام على ما يدعيه الفلاسفة من تركب

مافيه الخامس ان الجسم لايخلو عن مقدار مخصوص هو حادث لاستناده الى المختار ضرورة ان نسبة الموجب الى كل المقادير على السواء وهذا مع ضعفه راجع الى ان ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث وكذا ما يقال انه لايخلو من حيز مخصوص السادس ان الجسم لو كان قديما فقدمه اما قديم فيتسلسل او حادث فيلزم حدوث الجسم وضعفه ظاهر والمعول عليه هو الاول الا انه لايفيد سوى حدوث الاجسام وما يقوم بها من الاعراض فلابد فى اثبات حدوث العالم من نفى المجردات او اثبات حدوثها متن

٣ بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لابد منه فى وجود العالم ان كان حاصلا فى الازل لزم وجوده لامتناع التخلف عن تمام العلة والا انتقل الكلام الى ذلك الحادث فيتسلسل والجواب النقض بالحادث اليومى وليس الفرق بانه يستند الى حوادث فلكية متعاقبة لا الى نهاية دفعا له على ان الكلام فى العالم الجسمانى فلم لا يجوز ان يكون حدوثه مشروطا بتصورات وارادات وبالجملة حوادث متعاقبة لامر مجرد وقد سبق ان حديث لزوم المادة لكل حادث ضعيف والمنع بانه لم لايجوز ان يكون من جملة ما لابد منه الارادة التى من شانها الترجيح اى وقت شاء من غير افتقار الى مرجح آخر ويكون تعلق الارادة ايضا بمجرد الارادة ووجوب العالم بهذا التعلق لاينا فى اختيار الصانع بل يحققه متن

٦ ا ب كلا من امكان العالم وصحة تأثير الواجب فيه ازلى والالزم الانقلاب فلولم يكن وجوده ازليا لزم ترك الجود مدة غير متناهية والجواب انه مع كونه خطابيا مبنى على عدم التفرقة بين ازلية الامكان وامكان الازلية وقد سبق مثله آنفا متن

٧ ان الجسم مركب من مادة هى قديمة لامتناع تسلسل المواد ومن ٨

الجسم

الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة و كونها غير منفكة عن صورة ما (قال الرابع ٣) لما كان الزمان اعنى مقدار الحركة القائمة بالجسم قديما كان الجسم قديما اما اللزوم فظاهر واما حقية الملزوم ولانه لو كان الزمان حادثا اى مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لايكون بالعلية او الشرف او الرتبة وهو ظاهر ولا بالطبع لان الزمان ممكن والممكن يقتضى لا استحقاقية الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا يفتقر بذاته الى عدمه كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتأخر وعدم الشىء لايجامع وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا محال لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم بالزمان ان يوجد المتقدم فى زمان لا يوجد فيه المتأخر والجواب بعد تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة انا لانسلم انحصار اقسام السبق فى الخمسة المذكورة بالمعانى المذكورة لان سبق اجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك لايقال التقدم والتأخر داخلان فى مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لانا نقول انما جاز ذلك من جهة ان الامس اسم الزمان المأخوذ مع التقدم المخصوص واما فى نفس اجزاء الزمان فلابل غايته لزوم التقدم والتأخر فيما بينها لكونها عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فالحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لامعنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق فى الاقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى ان يوجد المتقدم فى زمان لا يوجد فيه المتأخر ولايضرنا تسميته زمانيا بمعنى آخر وقد سبق تحقيق ذلك فى موضعه (قال هذا والتحقيق ٢) يريد ان الزمان عندنا امر وهمى يقدر به المتجددات و بحسبه يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس امرا موجودا من جملة العالم يتصف بالقدم او الحدوث فان اثبت الفلاسفة وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمى كما فى سائر الحوادث وبهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود البارى اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر غير متناه اولا فعلى الاول يلزم منه قدم الزمان لان معنى لا تناهى القدر وجود قبليات وبعديات متصرمة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة والجسم لكونه مقدارا لها وعلى الثانى يلزم حدوث البارى او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان لايتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه فى وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه فى الازل فيكون قديما واما ان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثا وهو محال (قال الفصل الثانى فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل ٤) مثل البحث عن خصوص احوال البسائط الفلكية او العنصرية او المركبات المزاجية او غير المزاجية او حال ما هو من اقسام بعض هذه الاربعة (قال جزؤه المقدارى) احترز عن الجزء العقلى كالجنس والفصل او العينى كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكل فى الاسم والحد لا فى البسيط ولا فى المركب (قال والمأخوذ فى كل ٢) قد ذكر لكل من الجسم البسيط والجسم المركب تفسيرين احدهما وجودى والآخر عدم له فالآن يشير الى ان ماجعل مأخذ التفسيرين اعنى التألف من الاجسام المختلفة الطبائع و تساوى الجزء والكل فى الاسم والحد قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل لكل من البسيط والمركب اربع تفسيرات مختلفة بالعموم والخصوص متعاكسة فى الوجودية والعدمية فالبسيط ما لا يتألف من المختلفات حقيقة ما لايتألف منها حسا ما يساوى جزؤه الكل حقيقة ما يساوبه حسا وللمركب ما يتألف حقيقة ما يتألف حسا ما لايساوى حقيقة ما لايساوى حسا فالمأخوذ من المأخذ الاول للمركب وجودى والبسيط عدمى ومن المأخذ الثانى بالعكس فالحيوان لتألفه حسا وحقيقة

٨ صورة هى لازمة للمادة لما مر فيكون قديما والجواب منع المقدمات متن

٣ الرابع ان الزمان قديم لان سبق العدم عليه لايتصور الا بالزمان فيلزم وجوده حين عدمه وقدمه يستلزم قدم الحركة والجسم لما مر والجواب انه لو سلم وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة فلم لايجوز ان يكون تقدم العدم عليه كتقدم بعض اجزائه على البعض والفرق بين التقدم والتأخر داخلان فى مفهوم اجزاء الزمان دون عدم الحادث ووجوده ممنوع ولو سلم فالمقصود منع انحصار اقسام السبق متن

٢ ان مسبوقية العالم بالعدم انما هو بحسب امتداد وهمى تقدر به الامور تسميه الزمان فان ثبت وجود زمان هو مقدار للحركة لم تمنع حدوثه بهذا الاعتبار وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان لم يتقدم وجود الصانع على وجود العالم بقدر غير متناه لزم حدوث الصانع او قدم العالم وان تقدم لزم قدم الزمان لان معنى لايتناهى القدر وجود قبليات و بعديات متصرمة لا بداية لها وهو يستلزم قدم الحركة والجسم متن

٤ والكلام مرتب على اربعة اقسام لان الجسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطبائع فمركب والا فبسيط والبسيط اما فلكى او عنصرى والمركب اما ممتزج اولا وقد يرسم البسيط بانه الذى يكون جزؤه المقدارى كالكل فى الاسم والحد والمركب بخلافه متن

٢ من تفسيرى كل قد يعتبر حسيا وقد يعتبر حقيقيا فبالاعتبارين الحيوان مركب والماء بسيط مطلقا والذلك بالتفسير الاول خاصة والذهب بالتفسيرين مركب حقيقة بسيط حسا متن

من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل فى الاسم والحد لاحسا ولا حقيقة كان مركبا باى تفسير فسر وباى اعتبار اخذ والماء لعدم تألفه منها ولمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا كذلك والفلك لعدم تألفه منها لاحسا ولاحقيقة وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا على التفسير الاول بالاعتبارين مركبا على التفسير الثانى بالاعتبارين والذهب لتألفه من الاجسام المختلفة حقيقة لاحسا ولمساواة جزئه الكل حسا لاحقيقة كان على التفسير الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثانى بالعكس (قال وليعلم٩) يريد ان اكثر المباحث التى تورد فى الاقسام الاربعة من هذا الفصل حكاية عن الفلسفة غير مسلمة عند المتكلمين لابتنائها على اصول ثبت فسادها مثل كون الصانع موجبا لامختارا وان الواحد لايصدر عنه الا الواحد اولم تثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهيولى والصورة (قال القسم الاول فى البسائط الفلكية٧) جعل اول المباحث فى اثبات فلك محيط بجميع ماسواه من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان متعينتان لاتتبدل لان وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين وضعهما و يلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل ليتعين العلو باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لوتعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر اولا فان احاط كان هو المحدد اذ اليه الانتهاء دون المحاط وان لم يحط كان كل منهما فى جهة من الآخر فيكون متأخرا عن الجهة اومقارنا لها لاسابقا عليها ليصلح محددا لها وايضا كل منهما انما يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير متحدد والمطلوب اثبات مايحدد الجهتين المتقابلتين معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسمانى بحيث يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد من الآخر فيتحدد بهما الجهتان فلذا كان المختار هو الوجه الاول واما وجوب كونه كريا فلانه بسيط يمتنع زواله عن مقتضى طبعه اعنى الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة انها لاتكون الا من جهة الى جهة فتكون الجهة قبله او معه فلا تكون متحددة به وجه اللزوم اما فى البسيط الزائل عن الاستدارة فظاهر واما فى المركب فلان تألفه لايتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه جواز الانحلال لان كل واحد من بسائطه يلاقى باحد طرفيه شيأ غير مايلاقيه بالطرف الآخر مع تساويهما فى الحقيقة فيجوز ان يلاقى ذلك الشئ بالطرف الآخر وذلك بالحركة من جهة الى جهة وفى هذا نظر لانه انما يستدعى تقدم الجهة على حركة الاجزاء لاعلى نفس المركب و بهذا يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام (قال لا لما قيل٢) اشارة الى رد وجهين آخرين استدل بهما على كرية المحدد احدهما انه لو لم يكن كريا لم يتحدد به الا جهة القرب لان البعد عند غير محدد أورد بالمنع فان الشكل البيضى اوالعدسى بل المضلع ايضا يشتمل على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته صرت فى القرب من جانب البتة غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لاتكون متساوية وثانيهما انه لو لم يكن كريا لزم من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء اذ لا مالئ لفرج الزوايا ورد بانه لو فرض مقعره مستديرا ومحدبه بيضيا و يتحرك على قطره الاطول اوعدسيا و يتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء فان قيل طبيعة المحدد واحدة لما سيجئ فيكون محدبه مستديرا كمقعره قلنا فيكون ذلك استدلالا برأسه لايفتقر الى ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل البيضى سطح يحيط به قوسان متساويتان كل منهما اصغر من نصف دائرة والعدسى ماهما اعظم وكل منهما اذا ادير

٩ اى معظم مباحث الفصل حكاية عن الفلاسفة مبنى على اصول فاسدة او غير ثابتة متن

٧ وفيه مباحث المبحث الاول فى اثبات المحدد قد سبق ان من الجهات ماهو حقيقى يتوجه اليه بعض الاجسام بالطبع وهو العلو والسفل فلا بد من تحديدهما بجسم واحد كرى محيط بالكل يتحدد بمحيطه القرب و بمركزه البعد اما الوحدة فلانه لو تعدد فمع احاطة البعض بالبعض يتعين المحيط للتحديد وبدونها كان كل فى جهة من الآخر فلا تكون الجهة به قبله او معه على ان المتحدد بكل منهما يكون هو القرب منه لا البعد واما الكرية فلامتناع تركبه اوزواله عن الاستدارة لاقتضائهما جواز الحركة المستقيمة التى لاتكون الا من جهة الى جهة فينافى كون الجهة به متن

٢ ان غير الكرى انما يحدد القرب دون البعد فانه ممنوع او ان حركته سيما على الجسم المستدير يستلزم وقوع الخلاء فانه لو فرض مقعر المحدد مستديرا ومحدبه بيضيا يتحرك على قطره الاطول اوعدسيا يتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء واما الاحاطة فلان غير المحيط لايحدد سوى القرب وهو ظاهر متن

على نفسه حصل بمجسمه و اما كون المحدد محيطا بذوات الجهات فلان غير المحيط انما يتحدد به القرب منه وهو ظاهر فلا يكون محددا للجهتين هف (قال ثم معنى تحديده ٣) جواب سؤال تقريره ان المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلها فلا نسلم لزوم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلها فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لايقوم بالمحدد وتقرير الجواب ان المراد به ما يتعين به وضع الجهة وظاهر ان تعين الوضع لايكون الا بذى الوضع وتعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة من الارض ليكون للارض دخل فى التحديد فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز لمحيط فلك الافلاك ومتحدد به ضرورة ان المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين محيطه لجواز ان يحيط به دوائر غير متناهية فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الارض ودون كليهما فان قيل سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذى الجهة لكن من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لايجوز ان يكون محدد جهة النار هو فلك القمر مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محاطا للغير بل اطباقهم على كون النار خفيفة على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة الفوق مع انها لاتطلب الا مقعر فلك القمر ربما يدل على انه محدد جهتها قلنا المحيط اذا كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن محددا للجهة التى هى طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط المماس لسطح ذى المكان فطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكانه الطبيعى لاجهتها فان العنصر انما يطلب بالطبع حيزه لا جهته بان يصل الى الجسم المشتمل على حقيقة الجهة بل لا يكون ذلك الا فى الماء الطالب للارض الاترى ان النار لوفرضت قاطعة لفلك القمر كانت متحركة الى فوق لامن فوق ولهذا اتفقوا على ان فوق النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم انها تطلب جهة الفوق يجوز بمعنى انها تطلب المكان الذى يلى جهة الفوق و بعد الاتفاق على ان المحدد فوق الكل اختلفوا فى انه هل ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة الى فوق وتحت كسائر الافلاك حيث يجعل مايلى محيط المحدد كالمحدب فوق ومايلى مركزه تحت كالمقعر فجوزه بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محدبه اذ اليه الانتهاء فتكون الاشارة من مقعره الى محدبه من تحت ومنعه بعضهم زعما منه ان المحدد هو نفسه فيكون كله لذاته فوق بخلاف الارض فان تحتيتها ليست لذاتها بل لكونها فى صوب المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركة من تحت (قال تنبيه ٢) لاخفاء فى ان اثبات المحدد مبنى على امتناع الخلاء والاجزاء التى تنتهى اليه الامتدادات وتتعين به اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام مايقتضى صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ومنها مايقتضى صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منهما مايجوز على الآخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار لااثر فيها للطبيعة لم يتم ماذكروه فى اثبات المحدد بالتفسير المذكور ولم تمتنع الحركة المستقيمة على السموات كما لم تمتنع على العناصر لتحقق الجهات بدونها و لم يثبت مافرعوا على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات لاتقبل الخرق والالتئام ولا الكون والفساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا الالوان والطعوم والروائح ولا اللين والخشونة والملاسة ولا الخفة والثقل الى غير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة على انه لو تم ماذكر ففى المحدد خاصة دون سائر الافلاك فان تمسكوا بانه علم بالرصد انها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا تتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع المثلين قلنا لو سلم ذلك فامتناع انقطاع الاستدارة وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد ودليل سرمدية الحركات لم يتم كيف وقد جعلوها

٣ الجهات تعين اوضاعها به والا فالفاعل لايلزم ان يكون جسما والقابل ليس الا واحدا لان العلو نقطة من الفلك والسفل من الارض لكن من حيث انها مركز للمحيط ومتحددة به المحيط بتعين مركزه ولا عكس ولهذا لم يكن للارض دخل فى التحديد وانما تعين المحيط بالكل لان المحاط قد يمتد الاشارة منه فلا يكون هو المنتهى وعلى هذا يكون المحدد بالحقيقة هو محدب المحيط ويكون مقعره تحت كما فى سائر الافلاك بحسب الاجزاء المفروضة و بعضهم على انه نفس المحيط حتى يكون كله فوق لذاته متن

٢ لما كان عندنا الخلاء ممكنا والاجسام متماثلة والحركات مستندة الى قدرة المختار لم يتم ما ذكروه ولم تمتنع الحركة المستقيمة على السموات ولم تثبت ما فرعوا على ذلك من انها لاتقبل الخرق والالتئام ولا الكون والفساد ولا الكيفيات الفعلية والانفعالية ونحو ذلك وزعم بعض القدماء انها فى غاية الصلابة و اليبس والملاسة وانها فى تماسها نغمات يسمعها اصحاب الرياضة متن

ارادية لاذاتية يمتنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتألهين ان الافلاك فى غاية مايكون
من الصلابة واليبس والملاسة وهى فى دوراتها يماس بعضها بعضا فيسمع منها المتلطفون بالحكمة
والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية مطربة والحانا ونغمات متناسبة مستحسنة تقف
عندها القوى البدنية وتتحير النفوس البشرية (قال المبحث الثانى ٧) قد انجر الكلام ههنا
الى ذكر جمل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجسام البسيطة العلوية والسفلية من حيث
كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مماينتفع به فى الشرعيات
كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضه ممايعين
على التفكر فى خلق السموات والارض المؤدى الى مزيد خبرة ببالغ حكمة الصانع وباهر قدرته وبعضه
ممايجب التنبه لفساده فيحكى كذلك وهذا العلم فيمابينهم ايضا يذكر على طريق الحكاية عن علم
آخر فيه براهينه يسمونه المجسطى فلابأس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجهها
ان شاء الله تعالى لاكما وقع فى المواقف فيتعجب من له ادنى نظر فى هذا الفن من قلة اهتمام الحاكى
بالمحكى وتخذ ذلك مغمزا على المتصدى لتحقيق العلوم الاسلامية فنقول لماوجدوا الشمس والقمر
وساير الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة
حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعنى الشمس والقمر وزحل والمشترى
والمريخ والزهرة وعطارد ذوى حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى البعض وكانت
الكواكب عندهم مركوزة فى الافلاك لاكالحيتان فى المياه بنوا على ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة للارض
الكائنة على مركزها تسعة اثنان للحركتين الاوليين وسبعة لحركات السبعة السيارة لامتناع الحركتين
المختلفتين فى زمان واحد من جسم واحد واما فى جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من
الثوابت على فلك وان تكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة محيطا بعضها بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك
لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا فى السمويات فضلا لاحاجة اليه وجوز بعضهم كون الافلاك ثمانية تستند
الحركة الاولى الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان تتصل بها نفس واحدة تحركها الحركة
اليومية قال صاحب التحفة فيجوز ان تكون سبعة بان تكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك
زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها الحركة
الاخرى لكن بشرط ان تفرض دوائر البروج متحركة بالسريعة دون البطيئة لتنتقل الثوابت
بها من برج الى برج كما هو الواقع (قال وانه لاكوكب عليه وانه يتحرك ٨) انما جعل ذلك من قبيل
زعمهم لان الذاهبين الى ان الكواكب سابحة فى الافلاك كالحيتان فى المياه لايقولون بذلك
(قال يسمى معدل النهار ٢) لتعادل الليل والنهار فى جميع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد
بالمنطقة اعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها وبقطبيها النقطتان الثابتتان عند حركة
الكرة والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة واحد قطبى العالم وهو الذى
يلى شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالى والآخر الجنوبى (قال ويتم دوره فى قريب من اليوم بليلة ٢)
انما قال فى قريب لانها تنقص من اليوم بليلته بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق
(قال ويحرك الكل ٣) يعنى ان التاسع يحرك جميع الافلاك الثمانية التى تحته بحكم المشاهدة لكونها
بمنزلة جزء منه حيث احاط بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والافى الحركة
الوضعية تحرك المحاط بتحرك المحيط ليس بلازم الا اذا كان المحاط فى ثخن المحيط كالخارج
المركز فى الممثل على ما سيجيء ان شاء الله تعالى فانه جزء منه على الحقيقة (قال وتحته فلك الثوابت ٢)
سمى بذلك لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعنى ما عدا السبعة السيارة وتسميتها ثوابت اما
لبطء حركتها فى الغاية بحيث لم تدرك الا بالنظر الدقيق واما لثبات ما بينها من الابعاد على

٧ زعموا ان المحدد تاسع الافلاك يعنى قيام الدليل على وجودا لتسعة وان جوز بعضهم ردها الى الثمانية بل السبعة متن

٨ من المشرق الى المغرب على منطقة متن

٢ وقطبين يسميان قطبى العالم متن

٣ لانها كالجزء منه متن

٢ يتحرك من المغرب الى المشرق على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه ويتم دوره ستة وثلثين الف سنة اوفى ثلث وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة اوفى خمسة وعشرين الف سنة ومائتى سنة على اختلاف الاراء ثم تحته فلك زحل ثم المشترى ثم المريخ ثم الشمس ثم زهره ثم عطارد ثم القمر استحسانا فيما بين الشمس والسفليين متن

ونيرة واحدة وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة الثامن على منطقة
وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه لان حركة الحاوى والمحوى اذا كانت على مناطق واقطاب
باعيانها لاتحس باختلاف الحركتين بل انما يحس بحركة واحدة هى مركبة من مجموعهما ان
اتحدت الجهة او حاصلة من فضل السريعة على البطيئة ان اختلفت الجهتان والالم يحس بالحركة
اصلا بل يرى ساكنا وايضا يعرف بآلات القياس ان الثوابت لاتختلف ابعادها عن قطبى العالم
بل عن نقطة غيرهما واختلفوا فى مقدار هذه الحركة فعلى رأى بطلميوس ومن قبله تقطع فى كل
مائة سنة درجة فتتم الدورة فى ست وثلثين الف سنة وعلى رأى المتأخرين تقطع فى كل ست
وستين سنة درجة فتتم الدورة فى ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة وبعضهم
وجدوها تقطع الدرجة فى كل سبعين سنة فتتم الدورة فى خمسة وعشرين الف سنة ومأتى سنة
ويوافقه رصد مراغة فيمكن ان يكون ذلك لاختلال فى الآلات اولاسباب لايطلع عليها
الاخالق السموات (قال واستدلالا من الكسف ٣) يعنى انهم وجدوا القمر يكسف سائر السيارات
ومن الثوابت مايكون على ممره فحكموا بان فلكه تحت الكل وهكذا الحكم فى البواقى الا الشمس
فانها لايكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها بشيء من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها فالحكم
بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسانا لمافيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير
الاعظم فى الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة وقد تاكد هذا الاستحسان بمناسبات اخر
وزعم بعضهم انه رأى الزهرة كشامة على صفحة الشمس والحكم بكونها تحت الثلثة العلوية اعنى
زحل والمشترى والمريخ مأخوذ من اختلاف المنظر وهو بعد مابين طرفى الخطين المارين بمركز
الكوكب الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز العالم والاخر موضع الناظر فان
وجوده يدل على القرب منا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت فعلم انها تحتها
ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف باله تسمى ذات الشعبتين تنصب فى سطح
نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالى الشمس دائما لايصلان الى نصف النهار ظاهرين
ولما كانوا معترفين بانه لاقطع فى جانب كثرة الافلاك وانه لايمتنع كون الثوابت على افلاك شتى
متفقة الحركات وانهم انما بنوا الكلام على عدم اثبات الفضل المستغنى عنه فلاجهة للاعتراض
بانه لم لا يجوز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون بعضها تحت السيارات اوفيما بينها
(قال وافلاكها الكلية ممثلات ٦) يعنى ان الفلك الكلى لكل من السبعة السيارة يسمى ممثل ذلك
الكوكب بمعنى كونه ممثلا لفلك البروج اى موافقا له بالمركز والمنطقة والقطبين (قال وفى جوف ممثل
القمر ٨) يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجزئية التى يشتمل عليها الافلاك الكلية وقد ارشدهم
الى ذلك ما ادركوا بالرصد للسيارات من اختلاف الاوضاع والحركات فمن الافلاك الجزئية ممثل القمر
ويسمى الجوزهر لكونه المحرك للجوزهرين وستعرفهما ومنها مائل القمر وهو فلك فى جوف ممثل القمر
مركزه مركز العالم يسمى بذلك لكون منطقته مائلة عن منطقة البروج ميلا ثابتا لايتغير فالجوزهر يماس
بمحدبه مقعر ممثل عطارد وبمقعره محدب المائل المماس بمقعره محدب كرة النار ومنها الافلاك الخارجة
المراكز والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون فى ثخن فلك موافق
المركز يماس بمحدبه محدب الموافق على نقطة واحدة هى ابعد نقطة عليه من مركز الارض
ويسمى الاوج وبمقعره مقعر الموافق على نقطة مقابلة الاولى هى اقرب نقطة عليه منه ويسمى
الحضيض فبالضرورة يبقى الفضل من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين
على مركز العالم غليظى الوسط بقدر مابين مركزى الموافق المركز والخارج المركز يستدق ذلك
الغلظ الى ان ينعدم عند نقطتى التماس المقابلتين لغايتى الغلظ وهذان الجسمان يسميان بالمتممين

٣ فى البواقى والكواكب السبعة تسمى السيارة والشمس والقمر يسمى النيرين والبواقى المتحيرة متن

٦ لكون مناطقها على منطقة البروج متن

٨ فلك آخر مركزه مركز الارض يسمى المائل ثم فى ثخن المائل وكل من الممثلات الغير القمر فلك شامل للارض خارج مركزه عن مركزها يسمى فى عطارد مديرا وفى باقى المتحيرة حاملا يماس محدبه محدب المائل اوالممثل بنقطة تسمى الاوج ومقعره مقعره بنقطة تسمى الحضيض ويبقى الفضل جسمين مستديرين على مركز العالم يسميان بالمتممين يتدرج كل منهما من غلظ بقدر مابين المركزين الى رقة ينتهى عند نقطتى التماس على التبادل بمعنى ان رقة الحاوى منهما عند الاوج وغلظه عند الحضيض والمحوى بالعكس وفى ثخن المدير فلك آخر خارج المركز يسمى الحامل ينفصل عن المدير كالمدير عن الممثل فيكون لعطارد اوجان وحضيضان واربع متممات والمائل فى المتحيرة اسم للحامل ثم فى كل ثخن كل حامل كرة تسمى فلك التدوير احد طرفى قطرها يماس محدب الحامل والآخر مقعره والكوكب مغرق فيه يماس سطحه سطحه والشمس فى الخارج المركز كالتدوير فى الحامل متن

وبكون ذلك التدرج من الغلظ الى الرقة فيهما على التبادل بمعنى ان غاية رقة الحاوى منهما يكون عند الاوج وغاية غلظه عند الحضيض وغاية رقة المحوى عند الحضيض وغلظه عند الاوج وقد يكون الخارج المركز فى ثخن خارج مركز آخر كما فى عطارد ومنها التداوير والتدوير كرة فى ثخن الخارج المركز يماس سطحها محدب الخارج بنقطة يسمى الذروة ومقعره بنقطة مقابلة لها تسمى الحضيض والكوكب مركوز فيها بحيث يماس سطحاهما على نقطة ولم يعتبر اهما ولا للكوكب تقعير بل اعتبرا مصمتين فقوله ثم فى ثخن المائل اشارة الى ان الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز هو فى القمر المائل وفى البواقى ممثلاتها وان الحامل اسم للخارج المركز اذا كان فى ثخنه التدوير لحمله مركز التدوير وان خارج المركز لعطارد يسمى مدير الادارته مركز الحامل وهو الخارج المركز الذى ينفصل عن المدير انفصال المدير عن الممثل ويكون فيه التدوير فلعطارد خارجا مركز واوجان وحضيضان واربع متممات والمائل فى المتحيرة اسم للخارج المركز الحامل للتدوير اذا تقرر هذا فنقول للشمس ممثل فى ثخنه خارج مركز فى ثخنه الشمس وللقمر ممثل فى جوفه مائل فى ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه القمر ولعطارد وممثل فى ثخنه خارج مركز يسمى مديرا فى ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه عطارد ولكل من الاربعة الباقية ممثل فى ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه الكوكب وهذه صورها

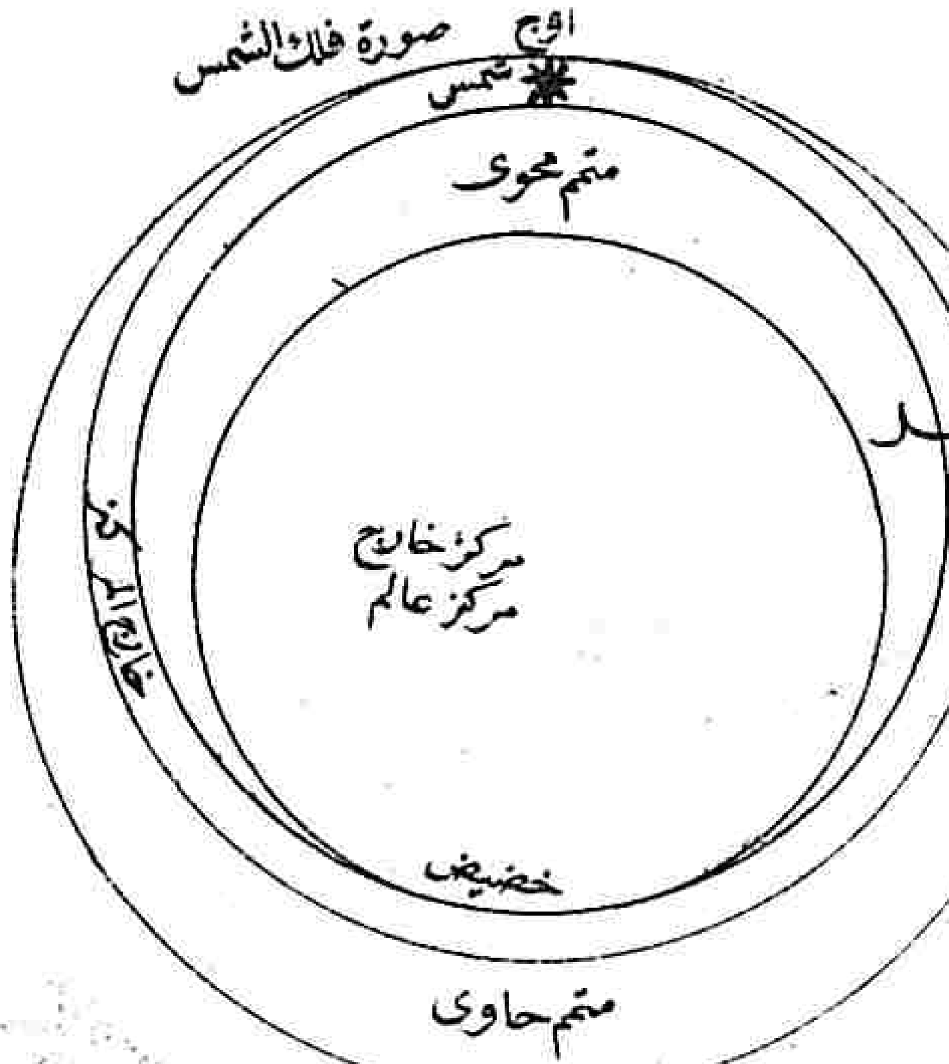
(قال المبحث الثالث ٢) لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا دائرة تمر بنقطتى التقاطع ونقطتى البروج واخرى تمر بالاقطاب الاربعة وتقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوايم فتقع على غاية بعد ما بين المنطقتين ويسمى الميل الكلى فبحسب هاتين الدائرتين ينقسم فلك البروج اربعة اقسام متساوية فتوهموا على كل واحد من ربعين متلاصقين منها نقطتين بعد كل منهما عن الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب طرفى الربع اليها ثم توهموا اربع دوائر تمر بالنقط الاربع وبمقابلاتها من الربعين الباقيين وفرضوا الدوائر الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر الافلاك الممثلة اثنى عشر قسما سموا كل قسم منها برجا وجعلوا كل برج ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة وهكذا جعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغا ما بلغ وسموا من نقطتى تقاطع المنطقتين النقطة التى تجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار اعنى مائل القطب الشمالى اعتدالا ربيعيا والنقطة التى تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل اعتدالا خريفيا وسموا نقطة تقاطع منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة فى جانب الشمال انقلابا صيفيا وفى جانب الجنوب انقلابا شتويا لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الآخذ فى الشمال الى الانقلاب الشمالى اعنى زمان قطعها الحمل والثور والجوزاء والصيف لمدة حركتها منه الى الاعتدال الاخذ فى الجنوب اعنى زمان قطعها السرطان والاسد والسنبلة والخريف لمدة حركتها منه الى الانقلاب الجنوبى اعنى زمان قطعها الميزان والعقرب والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعى اعنى زمان قطعها الجدى والدلو والحوت وهذه الاسامى مأخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت عند القسمة بحذاء الاقسام وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك الثامن أثروا بقاء الاسماء تيسيرا للامر فى ضبط الحركات (قال وكل من السيارة يقطع هذه البروج على التوالى ٧) اعنى من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهى حركة من المغرب الى المشرق وعكسه خلاف التوالى اعنى من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا ونعنى بالحركة اجمالا الحركة المركبة التى بها يعتبر انتقال الكوكب من برج الى برج من غير ان ينظر الى جزئيات الافلاك وتفاصيل الحركات وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثنى عشر فى ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهى السنة الشمسية والقمر فى ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس يوم

٢ ست دوائر متقاطعة على قطبى البروج قاطعة لمنطقتيها على ابعاد سواء مارة احداها تقاطع المعدل ومنطقة البروج ثم فرضوها قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر الممثلات ايضا اثنى عشر قسما سموا كل قسم برجا وجعلوا كل برج ثلثين درجة وكل درجة ستين دقيقة وكل دقيقة ستين ثانية وهكذا وسموا نقطة التقاطع التى تجاوزها الشمس الى شمال المعدل اعتدالا ربيعيا والى جنوبه اعتدالا خريفيا ومنتصف ما بين نقطتى التقاطع فى الشمال انقلابا صيفيا وفى الجنوب انقلابا شتويا وزمان قطع الشمس من البروج الشمالية الحمل والثور والجوزاء ربيعا والسرطان والاسد والسنبلة صيفا ومن الجنوب الميزان والعقرب والقوس خريفا والجدى والدلو والحوت شتاء متن

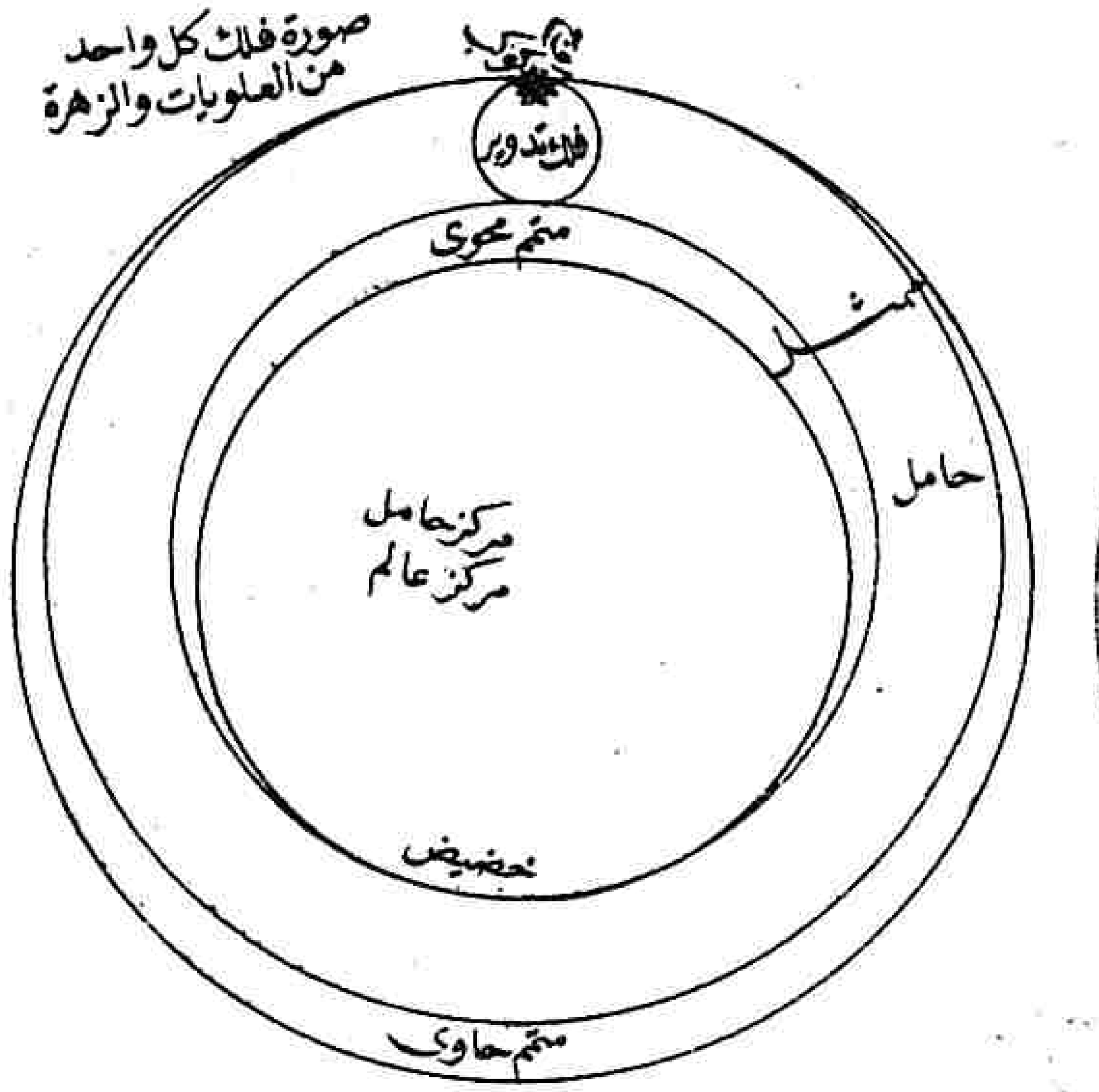
٧ اعنى بحركة من المغرب الى المشرق اما اجمالا فالشمس فى ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهى السنة الشمسية والقمر فى ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس يوم وخمسه وزحل فى ثلثين سنة والمشترى فى اثنتى عشرة سنة والمريخ فى سنتين الا شهرا ونصفا والزهرة فى حدو دسنة وكذا عطارد كل ذلك على التقريب

متن

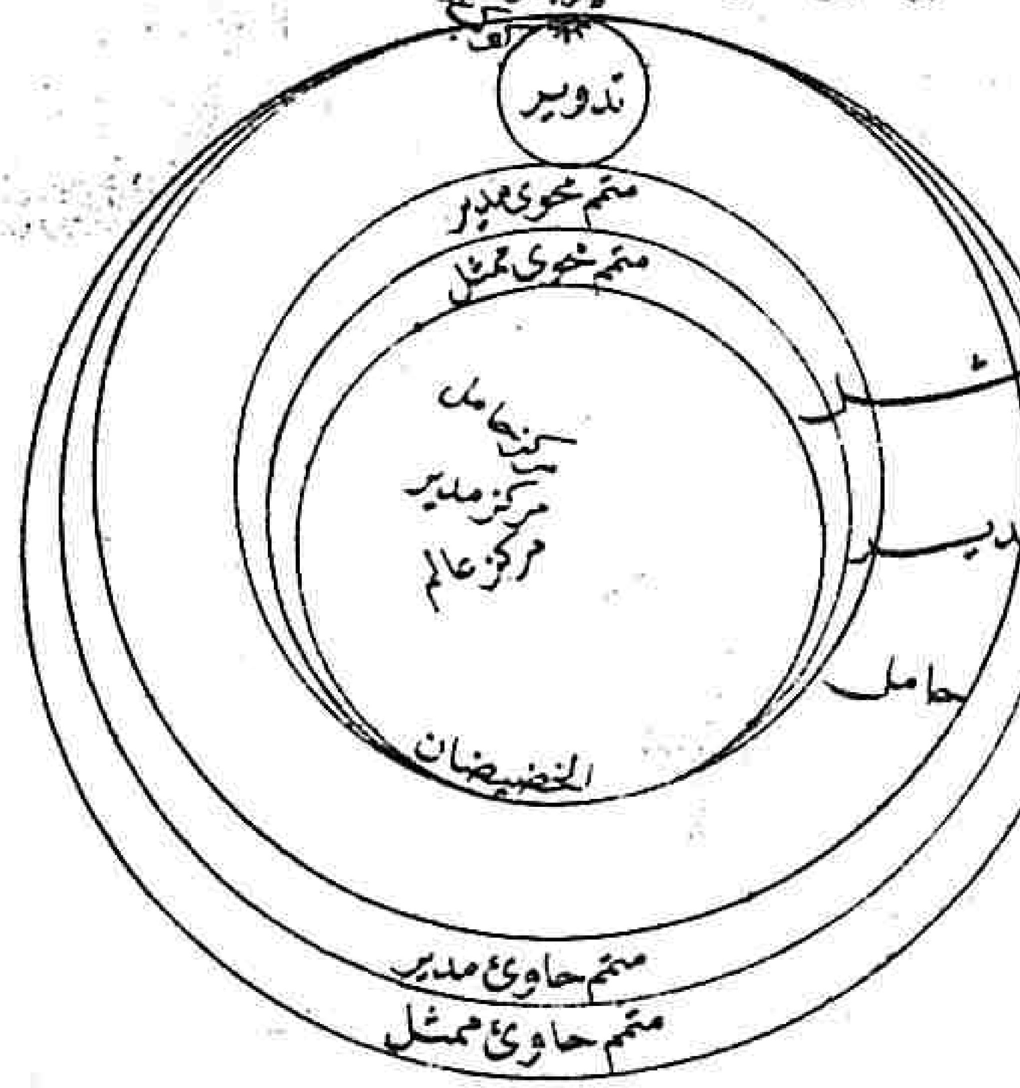
صورة فلك الشمس



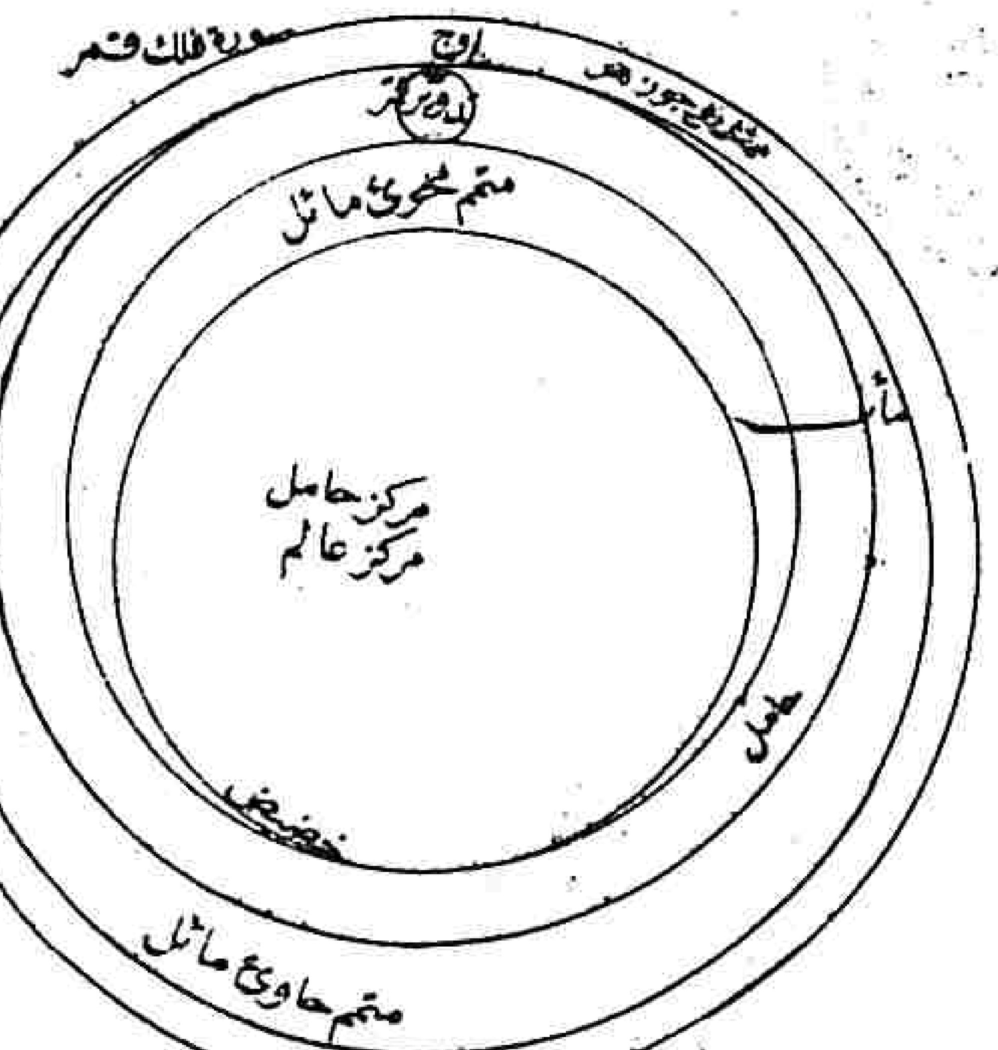
صورة فلك كل واحد من العلويات والزهرة



صورة فلك عطارد



صورة فلك القمر



وخمس يوم وهى السنة القمرية وزحل فى ثلثين سنة والمشترى فى اثنتى عشرة سنة والمريخ فى سنتين الاشهر اونصفا وكل من الزهرة وعطارد فى سنة جميع ذلك على سبيل التقريب واما التحقيق فيعرف من الزيجات (قال واما تفصيلا ٦) اشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك الجزئية الى التوالى اوخلافه فمن الحركة الى خلاف التوالى حركة مدير عطارد حول مركزه على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابهما ويظهر فى اوج الحامل وحضيضه ويحدث بسببها لمركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل وهى فى اليوم بليلته تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة ووجه معرفة المدير وكون حركته على خلاف التوالى وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الا ان فى نقل صاحب المواقف سهوقلم لابد من التنبه له وهو انه جعل حال مركز التدوير واوج الحامل فى الميزان والحمل المقابلة وانما هى المقارنة وجعل المدير اسما لمحرك مركز التدوير وانما هو اسم لمحرك اوج الحامل المحرك لمركز التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس فى الصباح والمساء فى الميزان اعظم منه فى الحمل والامر بالعكس ومنها حركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها كل يوم ثلث دقايق واثنتى عشرة ثانية وبها تتحرك جميع افلاك القمر فينتقل الرأس والذنب ولذلك ينسب اليهما ويسمى حركة الجوزهر ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابهما كل يوم احدى عشرة درجة وتسعة دقايق ويتحرك بها الخارج المركز ومركزه وتسمى حركة الاوج لظهورها فيه وقد يسمى مجموع حركتى الجوزهر والمائل بحركة الاوج واما حركاتها الى التوالى فمنها حركات الافلاك الممثلة سوى ممثل القمر وتظهر فى الاوجات والحضيضات وهى على وفق حركة الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم الى انها بحركته واختار الآخرون كونها حركات الممثلات بذواتها احترازا عن كونها عطلا والتزموا عدم تحركها بحركة الثامن لان تحريك الحاوى للمحوى ليس بلازم ومنها حركات الافلاك الخارج المراكز سوى مايخص باسم المدير لعطارد وهى فى كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج دون قطبيها ولزحل دقيقتان وللمشترى خمس دقايق وللمريخ احدى وثلثون دقيقة وللزهرة كالشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابهما ويظهر فى مراكز تداوير الكواكب الستة ولذلك تسمى حركة مركز الكوكب ومنها حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها والنصف الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل وهى فى كل يوم لتداوير العلوية اعنى زحل والمشترى والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها ولتدوير الزهرة سبعة وثلثون دقيقة ولتدوير عطارد ثلثة اجزاء وست دقايق ولتدوير القمر ثلثة عشر جزأ واربع دقايق ولامحالة يكون النصف الاسفل من تداوير المتحيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالى (قال ويقع للقمر ٣) يعنى لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل لم يقع له ميل عن منطقة البروج الا بحسب المائل ولما كان حركة تدوير المتحيرة على غير مناطق حواملها المائلة عن منطقة البروج كان لها ميل بحسب المائل عن منطقة البروج وبحسب التدوير عن منطقة المائل وكل من الميلين يسمى عرض الكوكب وحقيقته قوس من الدائرة المارة بقطبى البروج وبرأس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم الى الفلك الاعلى يقع بين المنطقة وبين رأس ذلك الخط وهو فى مقابلة الطول وهو قوس من منطقة البروج على التوالى يقع بين نقطة الاعتدال الربيعى وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التى تقطع

---

٦ فحركة اليوم بليلته الى خلاف التوالى اعنى من المشرق الى المغرب لمدير عطارد وعلى غير منطقة العالم ومنطقة البروج واقطابها تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة ولممثله على منطقة البروج وقطبيها ثلث دقايق وكسر ولمائله على غير المنطقتين والاقطاب احدى عشرة درجة وتسع دقايق والى التوالى لممثلات غير القمر على وفق الثامن حتى كانها بحركته ولخارج المركز للشمس على منطقة البروج دون قطبيها تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة ولزحل دقيقتان وللمريخ احدى وثلثون دقيقة وللزهرة كالشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة كل ذلك على غير المنطقتين والاقطاب ولتداوير العلوية فضل حركة الشمس على حواملها ولتدوير الزهرة سبع وثلثون دقيقة ولعطارد ثلثة اجزاء وست دقايق وللقمر ثلثة عشر جزأ واربع دقايق وهذه فى تداوير المتحيرة للنصف الاعلى وعلى غير مناطق الحوامل وفى تدوير القمر للنصف الاسفل وعلى منطقة الحامل والمائل فلا محالة يكون النصف الآخر الى خلاف التوالى متن

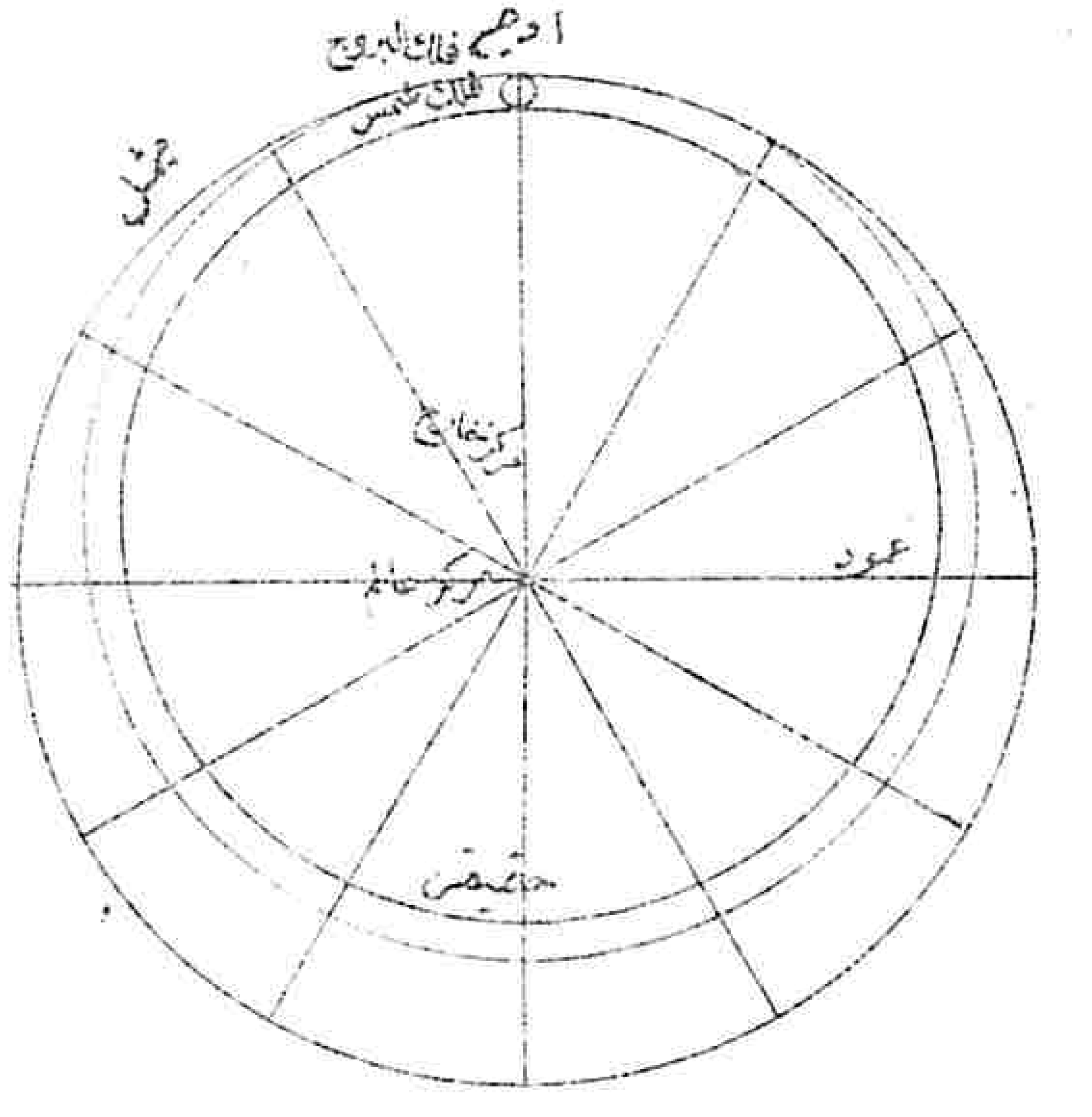
٣ ميل عن منطقة البروج بحسب المائل فقط وللمتحيرة بحسب المائل اعنى الحامل عنها وبحسب التدوير عن المائل وكل الميلين يسمى بالعرض متن

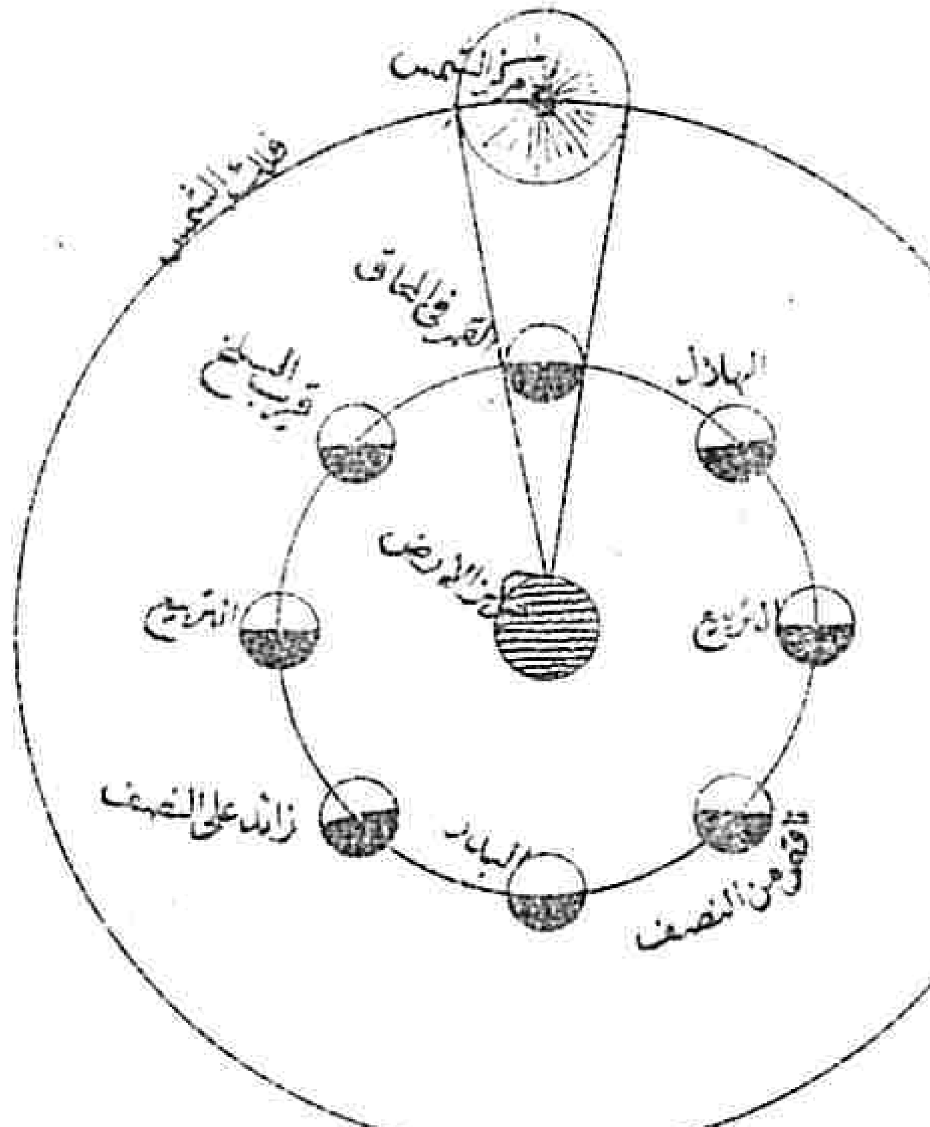
دائرة عرضه فلك البروج عليها ان كان ذا عرض (قال ونقطتا تقاطع المائل ٦) والممثل بالجوزهرين يعنى بالمائل مائل القمر والافلاك الخارجة المراكز الخمسة المتحيرة لما عرفت من انها ليست فى سطح منطقة البروج بل مائلة عنها فلهذا تقاطع الافلاك الممثلة وسموا من الجوزهرين النقطة التى يجاوزها الكوكب الى شمال منطقة البروج بالرأس والتى يقابلها بالذنب تشبيها للشكل الحادث بين نصفى المنطقتين من الجانب الاول بالتنين وجعل الاخذ فى الشمال راسا لانه اشرف من قبل ظهور القطب الشمالى وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب فيه قوله فظهر يعنى لما اثبتوا فلكا للحركة اليومية واخر لحركة الثوابت وتاملوا فى احوال السبعة السيارة واختلافاتها فحكموا بان للشمس ممثلا وخارج مركز وتدويرا وللقمر مائلا وممثلا وخارج مركز وتدويرا ولكل من العلوية والزهرة ممثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا ومديرا وخارج مركز وتدويرا ولكل من المذكورات حركة خاصة صارت الافلاك الجزئية اربعة وعشرين وكذا الحركات البسيطة ومبنى ذلك على انهم اعتقدوا فى الفلكيات انها منتظمة فى حركاتها لا يعرض لها وقوف او رجوع اوسرعة او بطء اوانحراف عن سنتها فحين ادركوا شيئا من ذلك اثبتوا له سببا لايخل بهذا الانتظام كاثبات الخارج المركز او التدوير للاختلاف بالسرعة والبطء واثبات التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب متحركا حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذى نحن بقربه تكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون فى القطعة التى هى ابعد منه بطيئة وفى القطعة التى هى اقرب سريعة لان القسى المتساوية المختلفة بالبعد والقرب يرى البعيد منها اصغر من القريب وتوضيحه انه اذا اخرج خط يمر بالمركزين ويصل الى الاوج والحضيض ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط من الجنبين انقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين وخارج المركز قسمين مختلفين اعظمهما مايكون فى النصف الاوجى من الممثل واصغرهما مايكون فى النصف الحضيضى منه والكوكب لايقطع كل نصف الابقطع مافيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجى اكثر والحضيضى اقل على تفاوت الساقتين اعنى القسمين من الخارج المركز فترى الحركة فى النصف الاوجى ابطأ وفى الحضيضى اسرع وعند طرفى الخط متوسطة كما اذا تحرك متحرك فى ساعة فرسخين وفى اخرى فرسخا ولهذا كانت مدة فصلى الربيع والصيف اكثر من مدة فصلى الخريف والشتاء مع ان كلا من المدتين زمان لقطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب من التدوير فى النصف الذى يوافق حركته حركة حامله اعنى النصف الاعلى فى المتحيرة والنصف الاسفل فى القمر ترى حركته سريعة لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان فى النصف الذى يخالف حركته حركة حامله اعنى اسافل المتحير واعلى القمر فان كانت حركته اقل من حركة حامله يرى بطيئا لانه انما يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير وان انتهت حركته الى حد التساوى لحركة الحامل وذلك انما يكون فى المتحيرة دون القمر لما عرفت من مقدار حركات التداوير والحوامل ترى الكوكب واقفا لان الحامل يحركه الى التوالى جزأ ويرده التدوير الى خلاف التوالى جزأ فيرى من فلك البروج فى موضعه كانه لايتحرك وان زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى راجعا لان الحامل يحركه جزأ والتدوير يرده جزئين مثلا (قال وامثال هذه البيانات ٨) قد يتوهم ان اثبات الافلاك الجزئية والحركات البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على ما يشاهد ويدرك بالرصد من الاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه وليس بمستقيم الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لاضرورة ولابرهان على امتناع ان تكون تلك الاختلافات لاسباب

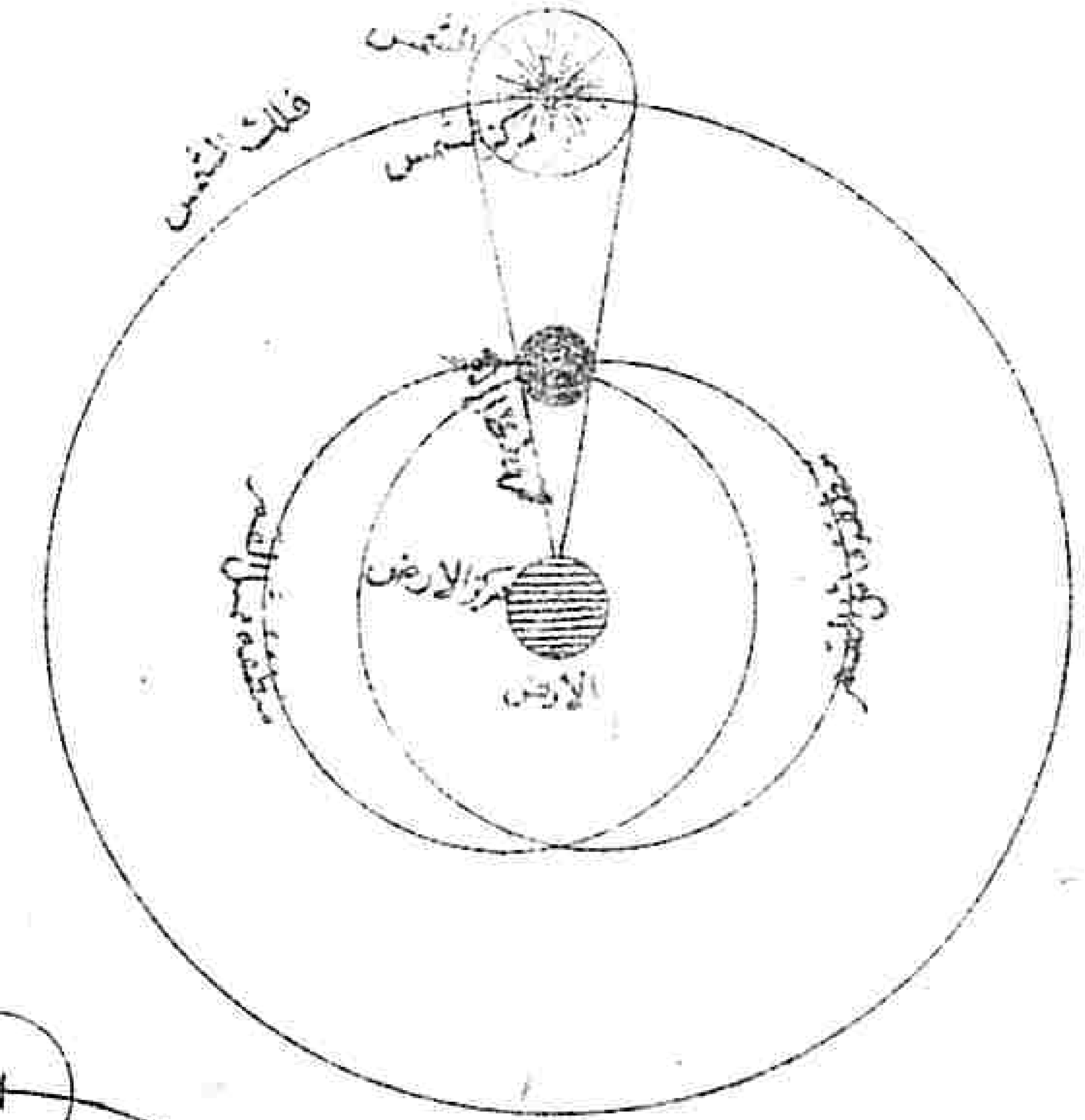
٦ والممثل بالجوزهرين والتى تجاوزها الكواكب الى الشمال بالراس والاخرى بالذنب فظهر ان جزئيات الافلاك اربعة وعشرون وكذا بسايط الحركات ومبناه على اعتقاد الانتظام فى السموات مع مشاهدة الكثير من الاختلافات مثل السرعة والبطء بعد التوسط والرجعة والوقوف بعد الاستقامة ولاشك ان من الخارج المركز الذى يحرك الشمس مثلا حركة متشابهة حول مركزه القوس التى تكون فى النصف الاوجى من الممثل اعظم من التى تكون فى النصف الحضيضى وانها لاتقطع كل نصف الابقطع مافيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجى اكثر فترى الحركة ابطأ فلهذا كانت مدة الربيع والصيف اكثر مدة من الخريف والشتاء وان الكوكب اذا كان من التدوير فى النصف الذى يوافق حركته حركة الحامل يرى سريعا واذا كان له فى النصف الاخر فان كانت حركته اقل من حركة الحامل يرى بطيئا وان انتهت الى التساوى وذلك فى المتحيرة لاغير يرى واقفا وان زادت يرى راجعا

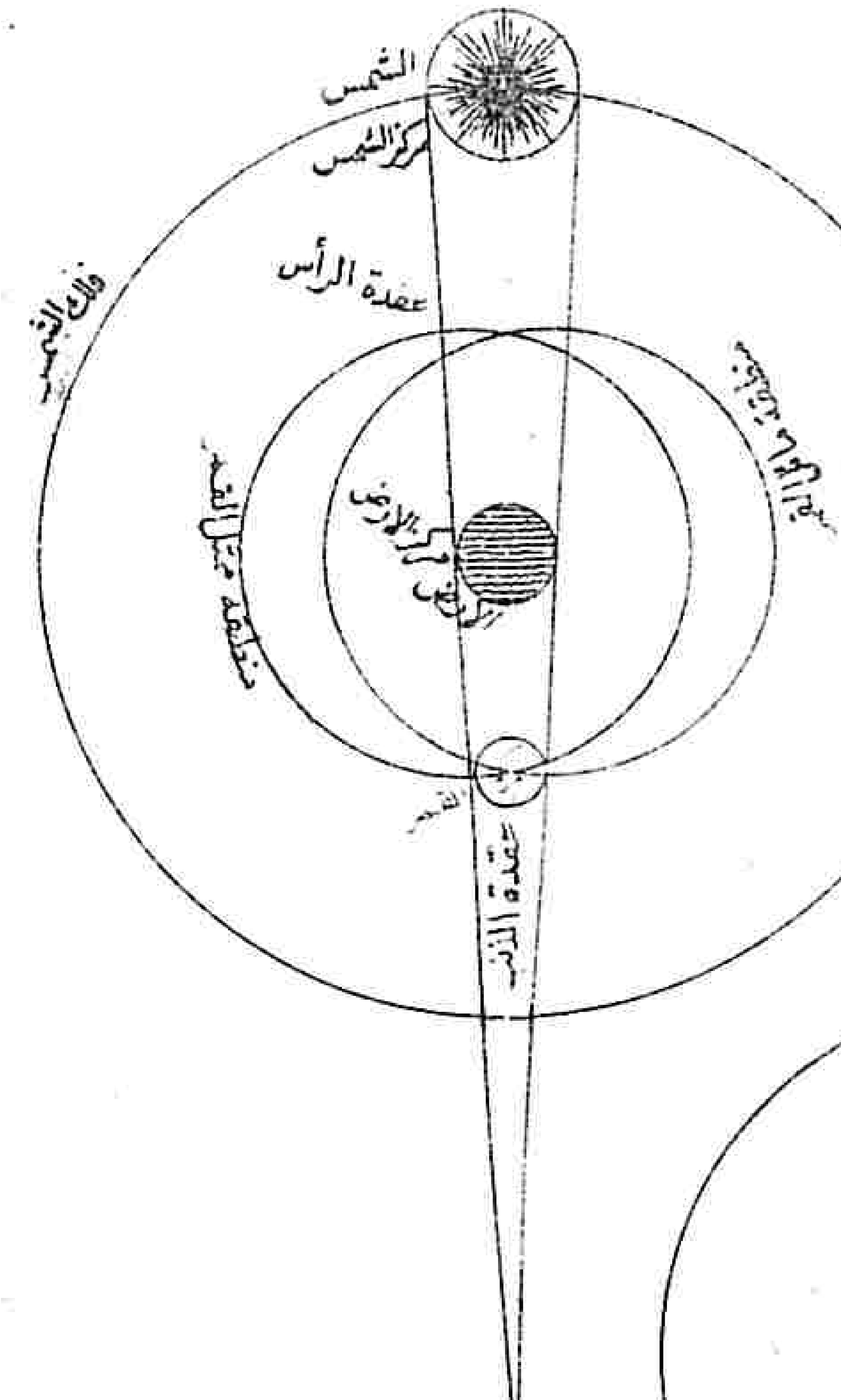
متن

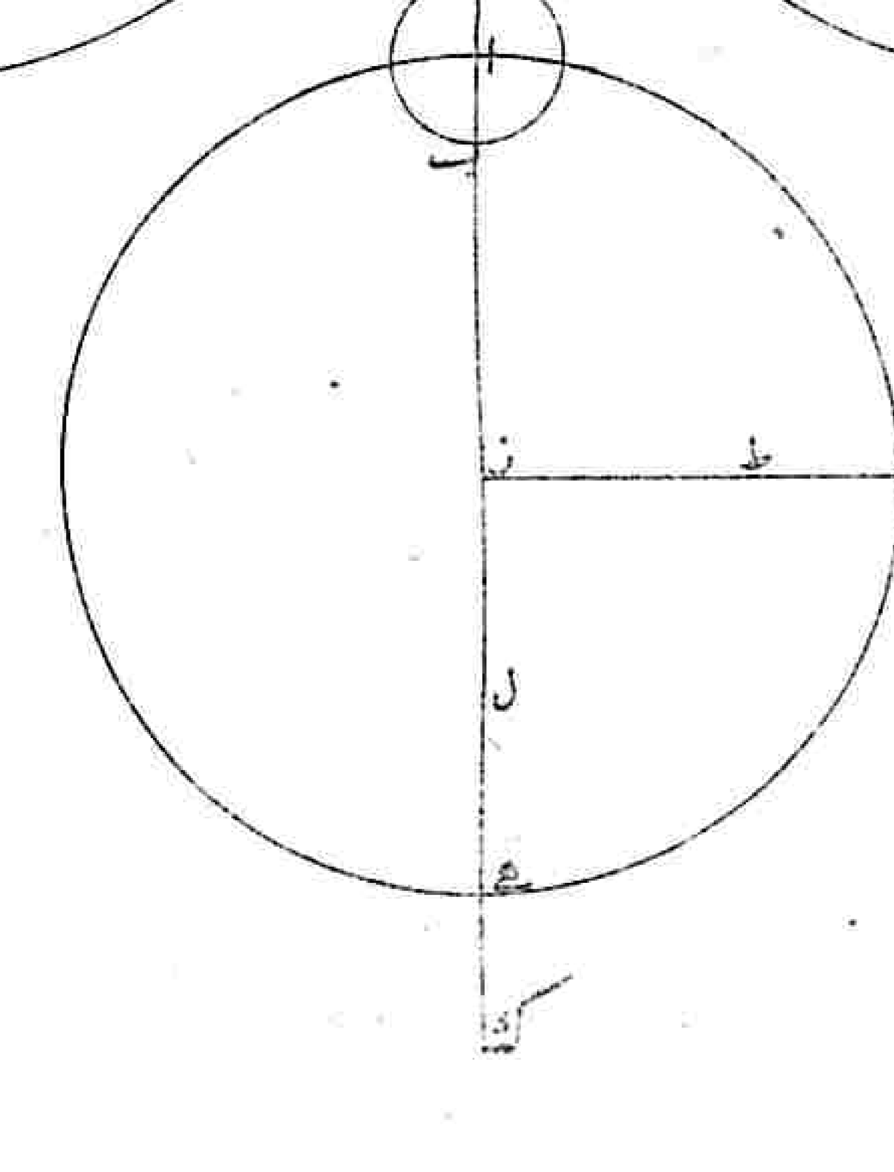
٨ ليست استدلالا بوجود اللازم على الملزوم كما هو الظاهر بل تحدسا متن











اخر والجواب انهـا مقدمات حدسية حيث يحكم العقـل الجازم بانتظام السمويات بثبوتهـا عند ادراك الاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب وهم معترفون بذلك مصرحون به فى امر الخسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا وترددوا فيما لم يحكم الحدس به كالمجرة ومحو القمر وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطء مبنى على التدوير او الخارج المركز وان حركات اوجات الممثلات بانفسهـا او بالفلك الثـامن (قال كما تحدسوا ٩) اورد منهـا من الحدسيات المشهورة فيما بينهم اضـاءة القمر بالشمس ومايترتب على ذلك من الخسوف والكسوف وذلك ان اختلاف تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم كثيف صقيل يقبـل من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عند لصقالته فيكون ابدا المضئ من جرمه الكرى اكثر من النصف بقليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فيفصل بين المضى والمظلم دائرة قريبة من العظيمة تسمى دائرة النور ويفصل بين مايصل اليه نور البصر من جرم القمر وبين مالايصل دائرة تسمى دائرة الرؤية والدائرتان تتطابقان فى الاجتمـاع ولكونه تحت الشمس يكون النصف المظلم منـه حينئذ ممايلى البصر وهذه الحالة هى المحاق وكذا فى الاستقبـال لكن مايلى البصر حينئذ هى القطعة المضيئة والقمر حينئذ يسمى بدرا وتتقاطعان فى سائر الاوضاع امافى التربيعين فعلى زوايا قائمة فيرى منه الربع واما فى غيرهما فعلى حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالى ان كان مايلى الشمس هو القسم الذى يلى الزاوية الحادة والشكل الاهليلجى ان كان هو القسم الذى يلى المنفرجة واول مايبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى الهلال وهو حيث البعد بينه وبين الشمس قريب من اثنتى عشرة درجة اواقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن (قال واذا كان القمر ٧) اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم الاستنارة والانارة بالنسبة الى الابصار حين مايكون من شانهـا ذلك بسبب توسط القمر بينهـا وبين الابصـار وذلك اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئى ويكون لامحالة على احدى العقدتين الرأس او الذنب او بقربهما بحيث لايكون للقمر عرض مرئى بقدر مجموع نصف قطره وقطر الشمس فلامحـالة يحول بين الشمس وبين البصر ويحجب بنصفه المظلم نورها عن الناظرين بالكل وهو الكسوف الكلى او البعض فالجزئى ولكونه حالة تعرض للشمس لافى ذاتهـا بل بالنسبة الى الابصـار جاز ان يتفق الكسوف بالنسبـة الى قوم دون قوم كما اذا سترت السراج بيدك بحيث يراه القوم وانت لاتراه وان يكون كليا لقوم جزئيا لآخرين او جزئيـا للكل لكن على التفـاوت واما اذا كان عرض القمر المرئى بقدر نصف مجموع القطرين فيما بين جرم القمر مخروط شعاع الشمس فلايكون كسوف (قال واذا كان عند الاستقبـال ٣) اشارة الى سبب الخسوف وذلك ان القمر عند استقباله الشمس اذا كان على احدى العقدتين او بقربهـا بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض المحجب بالارض عن نور الشمس فيرى ان كان فوق الارض على ظلامه الاصـلى كلا او بعضـا وذلك هو الخسوف الكلى او الجزئى واما اذا كان عرضـه عن منطقـة البروج اقـل من نصـفى القطرين فيماس مخروط الظـل فلاينخسف (قال هذا ولكنهم وجدوا ٩) يعنى انهم وان اثبتوا بحكم الحدس هـذه الافلاك والحركات لكنهم وجـدوا فى القمر والخمسـة المتحيرة اختـلافات اخر تورث اشكالات على ما اثبتوا لهـا من الافلاك والحركات مثل اشكال المحـاذاة واشكال تشـابه الحركـة واشكال عرض السفليـين فمنهم من تحير ومنهم من تصـدى لحل البعض مع الاعتراف بالخلل فيـه وادعى صـاحب التحفة حل الجميع وجـه اشكال المحـاذاة والتشـابه انه اذا تحرك مركز كـرة كنقطة (ا) التى هى مركز كرة (ب ج) على محيط دائرة كدائرة (ى ه) وكانت تلك الحركة بسيطة

٩ من اختلاف التشكلات نور القمر على حسب اختلاف اوضاعه من الشمس انه فى نفسه مظلم يستضئ بالشمس فعند الاجتماع يكون وجهه المظلم الينـا وهو المحاق واذا انحرف الينـا من جهه المضى قدر مايرى فهو الهلال ثم تزايد الى ان يبلغ الاستقبـال فيصير وجهه المضى كله الينا وهو البدر ثم ينحرف فياخذ النور فى النقصان الى المحاق متن

٧ عند الاجتمـاع على عقدة الرأس والذنب او بقربهـا بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطريهما يرى جرمه المظلم كله او بعضه على وجه الشمس وهو الكسوف متن

٣ عليهـا او يقرب بها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض المحجب بالارض عن نور الشمس فيرى كله او بعضه على اظلامه الاصلى وهو الخسوف متن

٩ اختلافات اخر تقتضى زيادة افلاك تحيروا فى كيفياتها وكمياتها واوضاعها وحركاتهـا وذلك ان كون مركز التدوير متحركا بحركة الحامل يقتضى ان يكون تشـابه حركته وتساوى ابعاده ومحـاذاة القطر المار بالذروة والحضيض كلها بالاضافة الى مركز الحامل وقد وجد فى القمر تشابه الحركة حول مركز العالم ومحاذاة القطر بالنقطة من جانب الحضيض بعدها مركز العـالم كبعد مابين المركزين وفى المتحيرة تشـابه الحركة حول نقطـة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير فى عطارد والحامل فى البواقى وايضا ميل المائل عن الممثل شمالى فى نصف جنوبى فى آخر فلزم ان يكون مركز التدوير كذلك لكنهم وجدوه ابدا للزهرة شماليا ولعطارد جنوبيا متن

حدثت عند مركز ذلك المحيط وهو (ر) فى ازمنة متساوية زوايا متساوية كزوايا (ازء ءزه) ويتبع ذلك تساوى قسى المحيط فى تلك الازمنة كقسى (اءءه) ويلزم ايضا ان تكون ابعاد مركز الكرة المفروضة عن نقطة (ر) ايضا متساوية فى جميع الاوضاع كخطوط (زازءزه) اذ كل منها نصف قطر دائرة (اءه) ويلزم ايضا ان يكون قطر (ب ج) من الكرة المفروضة ابدا محاذيا النقطة (ز) حتى اذا صار مركز الكرة من (ا) الى (ء) كان القطر مثل (ح ط) واذا صار الى (ه) كان مثل (ك ل) فمركز التدوير اذا كان متحركا على محيط حامله الخارج المركز كما قدروه لزم ان تكون الامور الثلثة بالنسبة الى مركز الخارج لكنها بالارصاد المعتبرة لم توجد كذلك بل وجد فى القمر تشابه حركة مركز التدوير اعنى احداث الزوايا المتساوية فى الازمنة المتساوية حول مركز العالم ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الاوج على ما وقع فى المواقف سهوا بعدها عن مركز العالم كبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج المركز اعنى نقطة تتوسط مركز العالم كبعد ما بين مركز الخارج فاتجه الاشكالان ووجد فى عطارد تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير وفى الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل فاتجه على كل اشكال واما محاذاة القطر فى المتحيرة وان لم يكن لمركز الحامل لكنها لما كانت للنقطة التى بحسبها تتشابه الحركة لم يتجه ههنا اشكال اختلاف المحاذاة كما فى القمر ووجه اشكال عرض السفليين ان تقاطع منطقتى المائل والممثل تقتضى ان تكون احد نصفيه شماليا من الممثل والآخر جنوبيا ولما كان مركز التدوير فى سطح المائل لزم ان يكون كذلك لكنهم وجدوه للزهرة دائما اما على العقدة واما فى الشمال ولعطارد دائما اما على العقدة واما فى الجنوب بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما بحيث اذا انتهت حركة مركز تدوير الزهرة من الرأس الى الذنب وجاز ان ينتقل الى جانب الجنوب صار نصف مائله الشمالى جنوبيا والجنوبى شماليا فكان انتقاله الى الشمالى وهكذا ابدا وعطارد بالعكس ولا بد لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم يذكروه (قال المبحث الرابع ٦) هذه دوائر توهموها بملاحظة السفليات ينتفع بها فى استخراج القبلة واختلاف البلاد فى طول النهار وقصره وغير ذلك من الخواص فمنها دائرة الافق وهى الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخفى منه فان اعتبرت بالنسبة الى مركز الارض فافق حقيقى والدائرة عظيمة اوالى وجه الارض فافق حسى والدائرة قريبة من العظيمة وهما متوازيان وقطباهما سمت الرأس وسمت القدم اعنى طرفى خط يمر على استقامة قامة الشخص بمركز الارض وينفذ فى الجهتين الى محيط الكل والظاهر بالافق الحسى اقل من الخفى بقدر ما يقتضيه نصف قطر الارض وانما يحس بالتفاوت فى فلك الشمس وما دونها اذ ليس للارض بالقياس الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية للافق فوق الارض تسمى مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق قطبى العالم انطبقت دائرة الافق على معدل النهار وكان الدور رحويا وذلك حيث يكون احد قطبى العالم على سمت الرأس وان كانا غير قطبى العالم كان الافق مقاطعا لمعدل النهار على نقطتين تسمى احداهما نقطة المشرق ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغارب وتقاطعهما ان كان على زوايا قوايم سمى الافق افق الاستواء والا فالافق المائل ولا حصر للافاق المائلة ومنها دائرة نصف النهار وهى عظيمة تمر بقطبى الافق اعنى سمت الرأس والقدم وقطبى العالم سميت بذلك لان النهار ينتصف عند وصول الشمس اليها ولا خفاء فى عدم اطراد التعريف اذ قد يصدق على كل دائرة تمر بقطبى العالم عند كونهما سمتى الرأس والقدم اعنى حيث ينطبق دائرة الافق على معدل النهار وهذه الدائرة قطباها نقطتا المشرق والمغرب وهى تنصف

٦ توهموا لكل موضع من الارض دائرة على الفلك فاصلة بين الظاهر منه والخفى سموها دائرة الافق وقطباها سمت الرأس والقدم فان كانا قطبى العالم انطبق الافق على المعدل والا كان مقاطعا له اما على زوايا قوائم ويسمى افق الاستواء او غير قوائم ويسمى الافق المائل واخرى مارة بسمتى الرأس والقدم وقطبى العالم سموها دائرة نصف النهار وقطباها نقطتا المشرق والمغرب متن

المعدل وجميع المدارات اليومية الظاهرة منها والخفية وبها يعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب وذلك حين يصل اليها فوق الارض وغاية انحطاطها وذلك اذا وصلت اليها تحت الارض (قال وتوهموا فى سطح كل من معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دائرة على الارض ٣) بان جعلوا الدوائر الثلث قاطعة للعالم فلا محالة يحدث على بسيط الارض ثلث دوائر احداها تسمى خط الاستواء وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبى من الارض والشمالى منها والثانية تسمى افق خط الاستواء وافق نصف نهار القبة وافق وسط الارض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الارض والنصف الخفى وبهاتين الدائرتين تصير الارض ارباعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين وتسمى المعمورة والربع المسكون وان كان اكثره خرابا والثالثة تسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين النصف الشرقى من الارض والغربى منها (قال وسموا من دائرة نصف النهار ٧) عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب افق البلد اعنى سمت الرأس ولا محالة تساوى ما بين افق البلد وقطب المعدل اعنى ارتفاع القطب ففى افق الاستواء لا عرض للبلد لان الخط الخارج من مركز العالم المار بسمتى الرأس والقدم يقع على معدل النهار ولا يبعد عنه وفى الافق المنطبق على معدل النهار يكون العرض فى الغاية اعنى تسعين وفى غيرهما يكون للبلد عرض بقدر ميل الافق عن المعدل فاذا اخذنا ارتفاع الشمس فى نصف النهار يوم الاعتدال الربيعى او الخريفى والقيناه من تسعين كان الباقى عرض البلد واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة فى المغرب واعتبر اليونانيون من المغرب لكونه اقرب نهايتى العمارة اليهم وآخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربى وعند بطلميوس الجزاير الخالدات الواغلة فى البحر وبينهما عشر درجات وهى قريبة من مائتين وعشرين فرسخا (قال وقسموا المعمورة ٨) لما لم يكن على خط الاستواء وما يدانيه شمالا وجنوبا عمارة وافرة لفرط الحرارة ولم يكن حوالى القطبين عمارة اصلا لفرط البرودة وقع معظم العمارة فى الربع المسكون بين ما يجاوز عشر درجات فى العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب خمسين فقسم اهل الصناعة هذا القدر سبعة اقسام فى العرض حسب ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال فى الحر والبرد فاعتبروا فى الطول الامتداد من المشرق الى المغرب وفى العرض تفاضل نصف ساعة فى مقادير النهار الاطول اعنى نهار كون الشمس فى الانقلاب الصيفى وكل من الاقاليم ينحصر بين نصفى مدارين موازيين لخط الاستواء اشبه شئ بانصاف الدفوف ولا محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالى اضيق ومبدأ الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا درجة والثانى حيث العرض عشرون وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث الارض ثلث وثلثون ونصف وثمن والخامس حيث العرض تسع وثلثون الا عشرا والسادس حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس وآخره حيث العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء وآخر السابع منتهى العمارة (قال ففى خط الاستواء ٦) اشارة الى نبذ من خواص المواضع التى لا عرض لها والتى لها عرض اما البقاع التى لا عرض لها لكونها على خط الاستواء فدور الفلك هناك يكون دولابيا لان سطوح جميع المدارات اليومية تقطع سطح الافق على زوايا قائمة كما تقطع الدولاب سطح الماء ويكون الليل والنهار فى جميع السنة متساويين لان الافق ينصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعنى قوس النهار مساويا للخفى اعنى قوس الليل فان كان تفاوت كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلا اذا كانت الشمس بالنهار فى النصف الاوجى من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعنى التى من المغرب الى المشرق ابطأ فتديرها الحركة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع

٣ فانقسمت بالاولى ويسمى خط الاستواء الى جنوبى وشمالى وبالثانية الى ظاهر وخفى والمكشوف احد الربعين الشماليين ويسمى المعمورة وبالثالثة الى شرقى وغربى متن

٧ وما بين سمت الرأس البلد ومعدل النهار عرض البلد ومن معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة فى الغرب بطول البلد متن

٨ سبع قطاع موازية لمعدل النهار ممتدة من المشرق الى المغرب سموها الاقاليم السبعة متن

٦ يكون دور الفلك دولابيا والليل والنهار متساويان ابدا ويسامت الشمس رؤسهم فى الاعتدالين وهو صيف ويبعد فى الانقلابين وهو شتاء فيكون الفصول ثمانية وفى عرض تسعين يكون رحويا ونصف الفلك ظاهرا ابدا والنصف خفيا والسنة يوما وليلة وفى الافاق المائلة يكون الدور حمائليا والقسى الظاهرة من المدارات الشمالية اعظم اذا كان العرض شماليا فيكون النهار اطول اذا كان الشمس فى البروج الشمالية وبالعكس فى الجنوبية وبحسب تفاوت العروض يكون تفاضل القسى وتفاوت الليل والنهار متن

واذا انتقلت بالميل الى النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية اسرع فتعيدها الحركة الاولى ابطأ فتتفاوت الحركتان في نصفي مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس وتسامت الشمس رؤسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال رأس الحمل ومرة في اعتدال رأس الميزان لان مدار الشمس حينئذ هو المعدل المار بسمت رؤسهم ويبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة في انقلاب رأس السرطان واخرى في انقلاب رأس الجدى ولكون غاية القرب مبدأ الصيف وغاية البعد مبدأ الشتاء يكون لهم صيفان وشتاءآن وبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فتكون فصولهم ثمانية كل منها شهرا ونصفا تقريبا واما في عرض تسعين اعني حيث يكون قطب العالم على سمت الرأس فدور الفلك يكون رحويا لكون معدل النهار هو الافق ولا يبقى في الافق مشرق ولا مغرب متميزين بل في جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب ولا نصف النهار ايضا بل في جميع الجهات يمكن ان تبلغ الشمس وغيرها من السيارات غاية الارتفاع والنصف من الفلك يكون ابدى الظهور اعني الذي يكون من معدل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف الاخر يكون ابدى الخفاء فالشمس مادامت في النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهارا ومادامت في النصف الخفي منه يكون ليلا فتكون السنة كلها يوما وليلة ولا تفاضل الا من جهة بطء حركة الشمس وسرعتها واما في المواضع التي يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور حمائليا لميل المعدل عن الافق في جهة القطب الخفي وميل الافق عنه في جهة القطب الظاهر ولهذا سميت بالآفاق المائلة والافق يقطع المدارات اليومية على زوايا غير قائمة ويماس البعض ولا يقاطعه اعني الذي يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد ويكون هو وماهو اصغر منه الى القطب ابدى الظهور في جانب القطب الظاهر وابدى الخفاء في جانب القطب الخفي واما التي يقاطعها الافق فان كانت في شمال المعدل كانت القسى الظاهرة اعظم في العرض الشمالي واصغر في العرض الجنوبي والقسى الخفية بالعكس فاذا كانت الشمس في البروج الشمالية اعني من الحمل الى الميزان كان النهار اطول من الليل في العرض الشمالي لكون القسى الظاهرة اعظم وكان اقصر في العرض الجنوبي لكونها اقصر واذا كانت في البروج الجنوبية اعني من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس اى كان النهار في العرض الشمالي اقصر وفي الجنوبي اطول لما عرفت وان كانت المدارات التي يقاطعها الافق في جنوب المعدل كانت القسى الظاهرة اعظم في العرض الجنوبي واصغر في الشمالي فعند كون الشمس في البروج الشمالية كان النهار اقصر في العرض الشمالي واطول في الجنوبي وعند كونها في البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار اكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر والمدارات التي تليه وازدياد فضل قسيها الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفي والمدارات التي عنده فيزداد فضل قسيها الخفية على الظاهرة ويكون تزائد النهار وتناقص الليل الى رأس المنقلب الذي يلى القطب الظاهر وتناقص النهار وتزائد الليل الى رأس المنقلب الآخر ويكون نهار كل جزء مساويا لليل نظيره وبالعكس كنهار اول السرطان لليل اول الجدى وبالعكس (قال خاتمة ٢) يريد ان اكثر ماذكروا من عظم امر السمويات وعجيب خلقها وبديع صنعها وانتظام امرها امر ممكن شهد به الامارات ودل عليه العلامات من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية الا انهم بنوا ذلك على اصل هو كون الصانع موجبا لا مختارا وذلك في غاية الفساد وجعلوا له فرعا هو تأثير الحركات والاوضاع فيما يظهر في عالم الكون والفساد من الحوادث وهو اصل الالحاد ثم انهم لما ذهبوا الى ان الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اورد عليهم انا نشاهد السماء ازرق والقمر عند الخسوف اسود وزحل كدا والمشترى ابيض والمريخ احمر وانهم

٢ لاشك ان خلق السموات اكبر دلالة مافيها من العجايب على القدرة البالغة والحكمة الباهرة اظهر الا ان ابتناء ذلك على نفي القادر المختار وفي استناد الحوادث الى ما يتعاقب من الحركات والاوضاع تعطيلا للصانع تعالى وتقدس ثم انهم وان ذهبوا فيما يشاهد من اختلاف الالوان الى ان الزرقة متخيلة في الجو وسواد القمر عدم اضاءة وكدرة زحل وبياض المشترى وحمرة المريخ اختلاف في الاضواء وفيما يقال من اختلاف طبايع الكواكب والبروج الى انه راجع الى الآثار بحسب الحركات والاوضاع الا انهم اضطروا في اختلاف الاجزاء منطقة وقطبا ومركزا الكواكب والتدوير ونحو ذلك الى جعله عائدا الى الاسباب الفاعلية ولا يتأتى ذلك على القول بالموجب لاستواء نسبته الى الكل فلزمهم الرجوع الى القادر المختار والعجب انهم مع اعتقاد لزوم هذه الحركات على هذا النظام ازلا وابدا يجعلونها ارادية تابعة لتعاقب الارادات الجزئية من نفوس فلكية على ماسيأتي
متن

يجعلون زحل باردا يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا في سائر السيارات ودرجات البروج على مابين في كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة متخيلة في الجو لا متحققة في السماء وسواد القمر عدم اضاءة جرمه ومايشاهد في المتحيرة ليس اختلاف الوان بل اختلاف اضواء ومعنى وصف الكواكب او الدرج بالكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك الآثار سببا في عالم العناصر بحسب مايحدث لها من الحركات والاوضاع ولما ذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف اجزاء اصلا اورد عليهم تعين بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكواكب او التدوير فيه الى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجيب بان تشابه الاسباب القابلية لاينافي اختلاف الآثار لجواز ان يكون عائدا الى الاسباب الفاعلية وفيه نظر لان الفاعل ان كان موجبا كما هو مذهبهم فنسبته الى الكل على السواء فلا يتأتى هذا الاختلاف وان كان مختارا كما هو الحق فقد سقط جميع مابنوا من اصول علم الهيئة على نفي الفاعل المختار اذ يجوز ان يكون اختلاف الحركات والاوضاع المشاهدة مستندا الى مشية القادر المختار فلا يثبت ما اثبتوا من الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض اخر وهو انهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع لزومها ازلا وابدا من قبيل الحركات الارادية واقعة بارادات جزئية من النفوس الفلكية على ماسيأتي مع انا قاطعون بان الحركة الارادية يجوز ان تختلف او تنقطع بمقتضى الارادة ولا يلزم ان تستمر على وتيرة واحدة (قال القسم الثاني في البسايط العنصرية ٩) المعول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة النار والهواء والماء والارض لان الشواهد الحسية والتجربة والتأمل في احوال التركيبات والتحليلات قد دلت على ان الاجسام العنصرية بسايطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يوجد في البسايط مايشتمل على واحدة فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلاثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض ومبنى ماذكروا في بيان الحصر على هذه الكيفيات الاربع كما يقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما يابس او رطب او على لوازمها كما يقال العنصر اما خفيف او ثقيل وكل منهما اما على الاطلاق او على الاضافة او يقال لابد في تركيب الممتزجات من لطيف او كثيف فاللطيف اما بحيث يحرق مايلاقيه وهو النار اولا وهو الهواء والكثيف اما سيال وهو الماء اولا وهو الارض او يقال لابد فيه من قبول الاشكال وجمع وتفريق للاجزاء فالعنصر اما قابل للاشكال بسهولة او بعسر وكل منهما اما ان يكون له قوة جامعة او مفرقة هذا والتعويل على الاستقراء ولابن سينا في ذلك كلام طويل اورده الامام في المباحث مع جمل من الاعتراضات عليه ثم قال والحق ان من حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم عقلي فقد حاول مالا يمكنه الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتدأ من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلاجرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة (قال ولم يقو الاشتباه ٧) يعني ان للفلاسفة في كمية العناصر اختلافات منهم من جعل العنصر واحدا والبواقي بالاستحالة قيل النار وقيل الهواء وقيل الماء وقيل الارض وقيل البخار ومنهم من جعله اثنين قيل النار والارض وقيل الماء والارض وقيل الهواء والارض ومنهم من جعله ثلاثة قيل النار والهواء والارض وانما الماء هواء متكاثف وقيل الهواء والماء والارض وانما النار هواء شديد الحرارة ولم يذكروا لهذه الاقوال شبهة تعارض الاستقراء الصحيح فتدفع ظن كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقو الاشتباه الا في امور ثلثة

٩ وفيه مباحث المبحث الاول لما وجدوا الاجسام العنصرية لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة من غير اقتصار على واحد او اجتماع ثلثة ذهبوا الى ان العناصر اربعة بحسب الازدواجات الممكنة حار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء وبارد رطب هو الماء وبارد يابس هو الارض وبنوا طرق الحصر على هذه الكيفيات الاربع ولوازمها مثل الخفة والثقل على الاطلاق او الاضافة ومثل الاجتماع والافتراق بسهولة او عسر والتعويل على الاستقراء
متن

٧ الا في وجود كرة النار ثم في يبوستها وفي حرارة الهواء والاستدلال بالآثار ضعيف لامكان اسباب اخر وبان النار لو كانت حارة رطبة لكانت هواء والهواء باردا رطبا لكان ماء اضعف لامكان الاشتراك في اللوازم سيما المختلفة بالشدة والضعف
متن

الاول وجود كرة النار فانه لاسبيل الى اثباتها والاستدلال بالشهب زعما منهم انها دخان غليظ يشتعل بالوصول الى كرة النار ضعيف لجواز ان يكون لها سبب غير ذلك سيما على القواعد الاسلامية وان يكون ما يشاهد من الشعل والنيران هواء اشتدت حرارته لا عنصرا برأسه الثانى يبوسة النار بمعنى عسر قبول الاشكلات وتركها فان الطريق الى امثال ذلك هو التجربة والمشاهدة ولا مجال لهما فى النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم واما المخلوطة التى على وجه الارض فظاهر انها بخلاف ذلك والاستدلال بان شان الحرارة افناء الرطوبات والنار الصرفة فى غاية الحرارة فيلزم ان تكون فى غاية اليبوسة ضعيف لان افناءها للرطوبة الطبيعية المفسرة بسهولة قبول الاشكلات وتركها غير مسلم بل انما تفنى البلة والاجزاء المائية وما هو كذلك لا يلزم ان يكون يابسا فى نفسه كما فى الهواء الصرف الثالث حرارة الهواء فانه لا دليل على اثباتها فى الهواء الصرف عن انعكاس الاشعة الاترى انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زمهريرا وما يقال ان ذلك بسبب مجاورة الباردين اعنى الماء والارض مع زوال المانع اعنى انعكاس الاشعة فغير مسلم واما الاستدلال بان النار حارة فلو كانت رطبة لكانت هواء وبان الهواء رطب فلو كان باردا لكان ماء ففى غاية الضعف لان الاشتراك فى اللوازم سيما اللوازم المختلفة بالشدة والضعف المخصص بكل من الملزومات ببعض تلك المختلفات لا يوجب اتحاد الملزومات فى الماهية (قال ثم جعلوا ٤) يعنى ذهب الفلاسفة الى ان هذه العناصر اركان جميع المركبات العنصرية اعنى المسماة بالمواليد اعنى المعادن والنبات والحيوان بمعنى ان تركب جميعها انما هو من هذه الاربعة وتحليل جميعها انما هو اليها اما التركيب فلانا نشاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء وفيضان حرارة من الشمس حدث النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان فيتأدى بحسب ما يتوارد عليه من الاستحالات والانقلابات الى ان يتكون منه حيوان ولو فقد واحد من الاربعة لم يحدث كالتراب بلا رطوبة او بلا هواء متخلل او حرارة طابخة واما التحليل فلانا اذا وضعنا مركبا فى القرع والانبيق واوقدنا عليه نارا من شانها تفريق المختلفات تصاعد منه اجزاء هوائية وتقاطر اجزاء مائية وبقى اجزاء ارضية ومعلوم انه لا بد من اجزاء نارية تفيد طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية حاصلة تحفظ الاجزاء المجتمعة بالاسباب السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال اذ ربما لا يكفى تلك الاسباب لكونها على التقضى والزوال وفيما ذكرنا دفع لما يقال ان شأن الحرارة تفريق المختلفات فكيف تكون جامعة لها وانه لا بد للتجاور والاجتماع بين الجزء النارى وغيره من سبب يستدعى تقدم التأثير والتأثر فلم لا يكون هو المانع من تفريق الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية نعم يرد انه لم لا يجوز ان يكون الطبخ والنضج بحرارة الاجزاء الهوائية او الفايضة من الاجرام السماوية من غير جزء نارى وان يكون الحافظ محض ارادة القادر المختار او مجرد امتزاج الرطب باليابس ولو سلم ما ذكر فيما نشاهد تركيبه وتحليله فلا يدل على ان جميع المركبات كذلك (قال المبحث الثانى ٢) زعموا ان هيولى العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية وخصوصيات الصور انما هى بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجة فعند تبدل الاسباب الخارجة والاستعدادات يجوز ان تزول صورة وهو المراد بالفساد وتحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب عنصر الى آخر وقد علم ان النار فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربعة ينقلب الى ما يجاوره فتقع ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثانى بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض والى غير المجاور بواسطة واحدة فتقع ازدواجان احدهما بين النار والماء والثانى بين الهواء والارض او بواسطتين فتقع ازدواج واحد هو بين النار والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد اعنى انقلاب هذا الى ذلك وبالعكس فالانواع الاولية ستة

٤ هذه الاربعة اركان المواليد منها التركيب واليها التحليل لما يشاهد من انه اذا اجتمع الارض والماء مع تحلل الهواء و افاضة حرارة من السماء تكون النبات وصار مادة لتكون الحيوان و انه اذا وضع مركب فى القرع و الانبيق تصاعد منه جز هوائى وتقاطر مائى و بقى ارضى ولا بد من النارى لتعين على حدوث الصورة الحافظة للتركيب الحاصل بالاسباب المقتضية وضعفه ظاهر متن

٢ كل من الاربعة ينقلب الى المجاور بخلع صورة و لبس اخرى ويسمى الكون والفساد ففيما بين النار والهواء ظاهر وفيما بين الهواء والماء كما فى غليان الماء و حصول القطرات على الاناء المكبوب على الجمد و فيما بين الماء و الارض كما فى تسييل الاحجار بالحيل وانعقاد مياه بعض العيون احجارا فهذه ستة انواع واذا اعتبر فيما بين غير المتجاورين حصلت اربعة بواسطة واثنان بواسطتين متن

والتى بوسط اربعة وبوسطين اثنان فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة فى الثلثة الباقية ويشهد بوقوع الكل الحس والتجربة ولم يقع الاشتباه الا فى انقلاب الهواء ماء فقد قيل ان ركوب القطرات على الاناء المبرد بالجمد يجوز ان يكون للرشح او لانجذاب الابخرة اليه على ما قال ابو البركات ان فى الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها اصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما زالت سخونتها لمجاورة الاناء المبرد بالجمد كثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء ورد الاول بانه لو كان للرشح لكان الماء الحار اولى بذلك لكونه الطف ولما كان الندا الا فى مواضع الرشح على ان الرشح انما يتوهم فى الاناء المملو بالجمد دون المكبوب عليه والثانى بانه لا يتصور بقاء هذا القدر من الاجزاء المائية فى الهواء الحار الصيفى بل لا بد من ان يتبخر ويتصعد ولو سلم فينبغى ان ينفد او ينقص بالنزول فلا تعود قطرات الاناء بعد ازالتها ولو ادعى انها نزلت من مسافة ابعد لزم ان تكون فى زمان اطول والوجود بخلافه على ان النزول انما يكون على خط مستقيم فكيف يقع على جوانب الاناء (قال المبحث الثالث ٧) لما كانت النار شديدة الاحالة لما جاورها الى جوهرها لقوة كيفية الحرارة النارية وشدتها كانت لها طبقة واحدة وهى صحيحة الاستدارة بحدبها ومقعرها لبقائها على مقتضى طبعها الا عند من يجعل النار عبارة عن هواء متسخن بحركة الفلك فلا محالة ترق فى الموضع القريب من القطب لبطء الحركة وتغلظ فيما يلى المنطقة لسرعتها فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة ثم لا يخفى ان حركة المحيط لا توجب حركة المحاط عند اتحاد المركز لكن قد يتحرك بتبعيته لاسباب خارجة وقد استدلوا بما يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ان كرة النار تتحرك بحركة الفلك وانما لم يتحرك الهواء تبعا للنار لانه لرطوبته وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها ينفصل بسهولة فلا يلازم جرم المحيط به وقيل ان كل جزء يفرض من النار له جزء معين من الفلك كالمكان الطبيعى له وهو ملازم له ملاصق به طبعا فيتبعه فى الحركة ورد بان الفلك متشابه الاجزاء وكذا النار الملاقية له لكونها بسيطة فيكون حال كل جزء من النار مع كل جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فلا يكون البعض منها طالبا للبعض منه بالطبع واما الهواء فحدبه صحيح الاستدارة على الرأى الاصح للاصقية مقعر النار لا مقعره لما يرى من امر المياه والجبال والوهاد وله اربع طبقات احديها الدخانية المجاورة للنار يخالطها اجزاء من النار ويتصاعد اليها اجزاء من الدخان فتكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الصرفة التى يجاورها الدخان ولم يرتفع اليها البخار وذلك لان الدخان لمخالطته الاجزاء النارية وتصعده من اليابس من حيث انه يابس يكون اخف حركة واشد نفوذا وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة جدا لمخالطة الابخرة الصاعدة اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصلة من انوار الكواكب وتحتها الطبقة المجاورة للارض المتسخنة بانعكاس الانوار من مطرح الشعاع واما الماء فطبقة واحدة هى البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرافتها لنفوذ آثار الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية وانما اختلفت بالعذوبة والملوحة والصفاء والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء الارضية قلة وكثرة واما الارض فثلث طبقات احديها الغبرية التى انكشفت بعضها عن الماء وتجففت بحر الشمس والكواكب وبقى بعضها تحت الماء والثانية الطينية الممتزجة من الماء والتراب والثالثة الصرفة القريبة من المركز فتكون طبقات العناصر تسعا وجعلها صاحب المواقف سبعا لانه اسقط الماء لعدم بقائه على الكرية والاحاطة عن الطبقات وجعل الهواء ثلثا اعلاها المخلوطة من النارية والهوائية وتحتها الزمهريرية وفسرها بالهواء الصرف وتحتها البخارية المخلوطة من الهوائية والمائية ولا ادرى كيف خفى عليه ان ما تحت الاعلى مع بعده عن مجاورة الارض والماء لا يكون زمهريرا وان الزمهرير لا يكون هواء صرفا (قال وهى ٢)

٧ للنار طبقة واحدة شديدة القوة على الاحالة صحيحة الاستدارة بسطحيها الا عند من يجعلها هواء يتسخن بحركة الفلك متحركة بالتبعية لما يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ولا كذلك حال الهواء مع النار لسهولة انفصاله برطوبته وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها وقد يحتج بان لكل جزء منها جزأ من الفلك بمنزلة المكان الطبيعى ويعترض بان ذلك مع تشابه اجزائها وكذا اجزاء الفلك غير معقول والهواء صحيح الاستدارة محدبه لا مقعره وله اربع طبقات الدخانية وتحتها الصرفة ثم الزمهريرية الشديدة البرودة بمجاورة الابخرة ثم المتسخنة بانعكاس الاشعة والماء طبقة واحدة والارض ثلث طبقات المنكشفة للاشعة ثم الطينية ثم الصرفة متن

٢ مع الماء بمنزلة كرة واحدة وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من التضاريس الا ان ذلك بالقاسر وان تعد الى الكرية لما فى طبعها من اليبوسة وما يقال ان ذلك لا يقدح فى كريتها معناه فى كريتها بحسب الحس والا فالكرية لا تقبل الشدة والضعف متن

اى الارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة مركزها مركز العالم وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد وما يقال ان ذلك لايقدح فى كريتها معناه انه ليست لتضاريس الارض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة اليها لان نسبة اعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث على ماذكره بعض المهندسين الى الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرية بحسب الحقيقة فيقدح فيها اقل من ذلك لانها لاتقبل الشدة والضعف لان معناها ان تكون جميع الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط متساوية بحسب التحقيق لابمجرد التقريب (قال والذى تقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض ٢) لان الارض ثقيل مطلق والماء ثقيل مضاف بمعنى ان حيزه الطبيعى ان يكون فوق الارض وتحت الهواء و السبب فى انكشاف الربع المسكون قيل هو انجذاب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها احر لقرب الشمس منها او بعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس فى البروج الجنوبية واوجها فى الشمالية وكونها فى القرب اشد شعاعا من كونها فى البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحد من الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف ولاخفاء فى ان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد فى السراج وعلى هذا تنتقل العمارة من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الاوج من احدهما الى الآخر وتكون العمارة دائما حيث اوج الشمس لئلا يجتمع فى الصيف قرب الشمس من سمت الرأس وقربها من الارض فتبلغ الحرارة الى حد النكاية والاحراق ولا البعدان فى الشتاء فيبلغ البرد الى حد النكاية و التفجيج وقيل السبب كثرة الوهاد والاغوار فى ناحية الشمال باتفاق من الاسباب الخارجة فتنحدر المياه اليها بالطبع وتبقى المواضع المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية الازلية فان ارادوا بذلك ارادة الله ان يكون ذلك مستقرا للانسان وسائر الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات فقد دخلوا فى زمرة المهتدين حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار لاموجبا بالذات لكنهم يفسرون العناية بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل وهو لايوجب العلم بالجزئى من حيث هو جزئى ولا الفعل بالقصد والاختيار (قال والعمدة فى كرية الشكل ٩) قد اتفق المحققون على ان العناصر كلها كرية الشكل وان الارض فى الوسط بمعنى ان وضعها من السماء كمركز الكرة عند محيطها وانها لاتتحرك لامن المركز ولا اليه ولا عليه واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمى بادلة مذكورة فى كتب الهيئة تفيد الانية وبحسب النظر الطبيعى بما يفيد اللمية على ماذكر فى علم السماء والعالم مثل ان جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة لان مقتضى الطبيعة الواحدة لايختلف وان الارض ثقيل مطلق فتكون تحت الكل وهو ما يلى مركز محدد الجهات واذا كانت فى حيزها الطبيعى لم تتحرك عنه ولا اليه وان فى الارض مبدأ ميل مستقيم على ما مر فى اجزائها فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير لتضاد الميلين فلا تتحرك على المركز كما ذهب اليه البعض من ان ما يظهر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستند الى حركة الارض على مركزها حركة وضعية من المغرب الى المشرق والكل ضعيف لانها لايفيد كونها كذلك فى الوجود لان مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر فيجوز ان لاتبقى على الكرية ولا فى الوسط وتتحرك على الاستدارة لابالطبع كالفلك واما الادلة التعليمية فكثيرة مذكورة فى موضعها بما عليها من الاشكالات مثل استدلالهم على كرية الماء بانه لو لم يكن كريا ساترا بتقبيبه لاسافل الجبل الشامخ على ساحل البحر لظهر الجبل كله دفعة للسائر فى البحر وليس كذلك لانه يظهر له رأس الجبل اولا ثم ما تحته قليلا قليلا ويتحقق ذلك بان توقد نيران على مواضع مختلفة من اعلى الجبل الى اسفله ومثل استدلالهم على كون الارض فى الوسط بانها لو لم تكن كذلك لزم ان يرى الكوكب فى بعض البقاع اصغر لبعده عن السماء وفى البعض اكبر لقربه منها والواقع بخلافه ومثل استدلالهم على كرية الارض

٢ ولم يذكروا الانكشاف البعض شيئا يعول عليه سوى العناية الالهية فان ارادوا ظاهرها فقد اهتدوا لكنهم يفسرونها بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل
متن

٩ بسطها وفى كون الارض فى اوسط ثقلها المطلق وفى سكونها انها فى حيزها مع انتفاء الميل المستدير او وجود المستقيم وقد يستدل على كرية الماء برؤية السائر فى البحر اعالى الجبال قبل حضيضاتها وعلى توسط الارض بعدم تفاوت الكواكب فى الصغر والكبر بحسب البقاع وعلى كريتها بكون طلوع الكواكب وغروبها وارتفاع القطب وانخفاضه على نسبة واحدة بحسب البقاع وكانه تحدث والافبعد تسليم انتفاء سبب آخر لايفيد حقيقة الاستدارة والتوسط
متن

بانه لو كان امتدادها الطولى اعنى ما بين المشرق والمغرب على استقامة لكان طلوع الكواكب على سكانها وكذا غروبها عنهم فى آن واحد وعلى تقعير لكان الطلوع على المغربيين قبله على المشرقيين فى مساكن متفقة العرض وكذا الغروب فيها ليس كذلك بل الطلوع والغروب للمشرقيين قبلهما للمغربيين بحكم ارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرها فان اوساطها انما تتفق فى آن واحد لامحالة وهى مختلفة بالنسبة الى اول الليل حتى لو كانت للمغربى بعد مضى ساعتين كانت للمشرقى بعد مضى ثلاث ساعات ان كان ما بين نصفى نهاريهما خمس عشرة درجة وبين مسكنيهما المتفقى العرض الف ميل وعلى هذا النسق يتعين التحديب ولو كان الامتداد العرضى اعنى ما بين الجنوب والشمال على استقامة لبقى ارتفاع احد القطبين وانحطاط الآخر على حاله بالنسبة الى السائر كم سار او على تقعير لانتقص ارتفاع القطب الظاهر وانحطاط الآخر بالنسبة الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس للسائر الى جهة القطب الخفى والوجود بخلاف ذلك اذ يزداد ارتفاع القطب الشمالى وانحطاط الجنوبى للواغلين فى الشمال وبالعكس للواغلين فى الجنوب بحسب وغولهما فتعين التحديب فى هذين الامتدادين وكذا فى سائر الامتدادات التى فى سموت بين السمتين لتركب الاختلافين حسب ما يقتضيه التحديب دون الاستقامة او التقعير واذا ثبت استدارة القدر المكشوف حدس منه ان الباقى كذلك واعترض بانه يجوز ان يكون وجود الامور المذكورة على النهج المذكور مبنيا على سبب آخر غير الاستدارة والتوسط وحاصله ان ماذكرتم استدلال بوجود المسبب على وجود سبب معين ولايتم الا اذا بين انتفاء سبب آخر ولو سلم فما ذكر لايفيد الا الاستدارة والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة ولامحيص الا بالرجوع الى ان ذلك تحدس كما فى استضاءة القمر بالشمس (قال القسم الثالث ٢) بعد الفراغ من مباحث البسائط بقسميها اعنى الفلكية والعنصرية شرع فى قسمى مباحث المركبات اعنى التى لامزاج لها والتى لها مزاج وقدم ذلك لكونه اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز اقتصاره على عنصرين او ثلثة وجعله ثلثة انواع لان حدوثه اما فوق الارض اعنى فى الهواء واما على وجه الارض واما فى الارض فالنوع الاول منه ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية هى البخار ومن اليابس اجزاء ارضية تخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية وهى الدخان فالبخار المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاؤه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر مطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد فيجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات نزل ثلجا او بعد تشكله بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والا فكبيرا غير مستدير فى الغالب وانما يكون البرد فى هواء ربيعى او خريفى لفرط التحليل فى الصيفى والجمود فى الشتوى وقد لايبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا فطلا فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير ان يتصعد الى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للابخرة من التصاعد او الضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الرياح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطء حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهواء البارد وانعقد البخار سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقى الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيف كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد ونارية لطيفة هى البرق او كثيفة هى الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار كما

٢ فى المركبات التى لامزاج لها وهى انواع النوع الاول ما يحدث فوق الارض البخار المتصاعد قد يلطف فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر مطرا وربما يصيبه برد قبل تشكله قطرات فينزل ثلجا او بعده فبردا وقد لايبلغ فيصير ضبابا ان كثر ونزل صقيعا او طلا ان قل وتكاثف ببرد الليل وربما ينعقد البخار الكثير سحابا ماطرا بتكاثفه بالبرد وان يتصعد الى الزمهريرية لمانع وقد يتصاعد مع البخار دخان فيحتبس فى السحاب فيمزقه بعنف الى فوق ان بقى على حرارته والى تحت ان اصابه برد فيحدث من تمزيقه ومصاكته اياه صوت هو الرعد ونارية لطيفة هى البرق او كثيفة هى الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يدوم احتراقه فيبقى على صورة ذوابة او ذنب او حية او حيوان له قرون فيدور بدوران الفلك وقد ينزل اشتعاله الى الارض وهو الحريق
متن

يشاهد عند وصول دخان سراج مطفئ الى سراج مشتعل فيسري فيه الاشتعال فيرى كأنه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق و يدوم فيه الاحتراق فيبقى على صورة ذوابة او ذنب او حية او حيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب و يدور مع النار بدوران الفلك اياها وربما تظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ الدخان واذا لم ينقطع اتصال الدخان من الارض ونزل اشتعاله الى الارض يرى كان تنينا ينزل من السماء الى الارض وهو الحريق (قال وقد تتكاثف الادخنة ٢) اشارة الى اسباب الرياح وذلك ان الادخنة الكثيرة المتصاعدة قد تتكاثف بالبرد و ينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فتثقل وترجع بطبعها فيتموج الهواء فتحدث الريح الباردة وقد لا ينكسر حرها فتتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة بحركة الفلك فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المواقف من انها تصادم الفلك اي تقارنه بحيث يصل اليها اثر حركته والا فلا يتصور ان يقطع الدخان مع ما فيه من الاجزاء الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة احالتها لما يجاورها حتى يصادم الفلك حقيقة وقد يكون تموج الهواء لتخلخل يقع في جانب منه فيدفع ما يجاوره وهكذا الى ان يفتر وبالجملة فالمتموج من الهواء هو الريح باي سبب يقع واما الزوبعة والاعصار اعني الريح المستديرة الصاعدة او الهابطة فسبب الصاعدة تلاقي الريحين من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة ان ينفصل ريح من سحابة فيقصد النزول فيعارضها في الطريق سحابة صاعدة فتدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير وتنضغط الاجزاء الارضية بينها فتهبط ملتوية والحق ان ما شوهد من احوال الرياح القالعة للاشجار والمختطفة للسفن من البحار وما تواتر من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان الاسباب المادية (قال وقد يحول ٩) يشير الى سبب الهالة وقوس قزح اما الهالة فسببها احاطة اجزاء رشية صقيلة كأنها مرايا متراصة بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشئ انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه و يرى في كل واحد من تلك الاجزاء الرشية شبحه لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضئ منه اذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضئ فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرآة اذا كانت صغيرة لا تؤدي شكل المرئي بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدي كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة لكون الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء و بين المرئي واحدة وانما لا يرى السحاب الذي يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى في ضوء القوي كاجزاء الهباء المتفرقة في الصحراء واكثر ما تحدث الهالة عند عدم الريح فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ريح تأتي من تلك الجهة و ببطلانها بثخن السحاب على المطر لتكثر الاجزاء المائية وقد تتضاعف الهالة بان توجد سحابتان بالصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى ولا محالة تكون التحتانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم انه رأى سبع هالات معا واما هالة الشمس وتسمى بالطفاوة فنادرة جدا لان الشمس في الاكثر تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسببه انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كحال البلور الذي وراءه شئ ملون لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس لو جعلت

٢ المتصاعدة بالبرد فتنزل بطبعها و بردحركة الفلك اياها عند وصولها الى كرة النار فيتموج الهواء وهو الريح و قد يلتقي ريحان من جهتين فيستديران فتحدث الزوابع واما ما في الرياح من اختلاف الاحوال واشتداد الاهوال بحيث يقلع الاشجار ويختطف السفن من البحار مع ان رجوع الدخان ينبغي ان يكون على استقامة كالبخار فلم يتكلموا فيه بشئ يعول عليه ولم يتشرفوا من مرسل الرياح بنفحات الرجوع متن

٩ اليه بين القمر والبصر غيم رطب رقيق ابيض متصغر الاجزاء تتفق اجزاء او ضاعها فينعكس ضوء البصر من اجزاء ذلك الغيم الى جرم القمر فيؤدي كل جزء ضوء القمر فيرى دائرة بيضاء تامة او ناقصة و تسمى الهالة وقد تتضاعف وقد يحدث مثلها للشمس و تسمى الطفاوة واذا وقع مثل تلك الاجزاء في خلاف جهة الشمس حصل فيه من انعكاس شعاع البصر قوس جانبها الاعلى احمر ناصع والاسفل ارجواني والاوسط كراثي و يسمى قوس قزح متن

بمركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كان القوس اصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها فقيل لان الناحية العليا تكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حمرة ناصعة والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فترى حمرة في سواد وهو الارجواني و يتولد بينهما كراثي مركب من اشراق الحمرة وكدر الظلمة ورد بان ذلك يقتضي ان يتدرج من نصوع الحمرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها عن بعض على ان تولد الكراثي انما هو من الاصفر والاسود فلا بس له مع الاحمر والارجواني كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان (قال وقد شاهدت ٢) ذكروا ان القمر قد يحدث على الندرة قوسا خيالية لا يكون لها الوان لكني قد شاهدت بتركستان في سنة ثلث وستين وسبعمائة في خلاف جهة القمر قوسا على الوان قوس قزح الا انها كانت اصغر منها كثيرا و كانت بحيث تكاد تتم دائرة ولم تكن الوانها في ضياء صفاء الالوان الشمسية واشراقها بل اكثف وكان ذلك في ليلة رشية الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق (قال النوع الثاني ما يحدث على الارض ٣) مثل الاحجار والجبال والسبب الاكثر لتحجر الارض عمل الحرارة في الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيابسه وقد ينعقد الماء السيال حجرا اما لقوة معدنية محجرة او لارضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح فاذا صادف الحر العظيم طينا كثير الزجاجة دفعة واما على مرور الايام يتكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان تجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلا من اتلال ثم تحجر او بان يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فتحفر اجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح وتغور تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا وتبقى الصلبة مرتفعة او بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل او يحصل من تراكم عمارات تخربت وقد يرى بعض الجبال منضودة ساقا فساقا كانها ساقات الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني وقد سال على كل ساق من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه و بين الآخر وقد يوجد في كثير من الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية فيشبه ان هذه المعمورات قد كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف فلذلك كثر الجبال ويكون الحفر ما بينها باسباب تقتضيه كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فان الابخرة تتنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به (قال النوع الثالث ما يحدث في الارض ٧) قد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولد تحت الارض بخار ودخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك في ذاته و حرك الارض وربما يشقها لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة واصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة وقد يسمع منها دوي لشدة الريح ولا توجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما يكون في الصيف لقلة تكاثف وجه الارض و البلاد التي يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن للرياح في تجاويف الارض بالتحصيف بغتة ولا شك ان البرد الذي يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج (قال وربما يغلب البخار ٢) اشارة الى اسباب العيون والآبار والقنوات وذلك ان الابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة وانقلبت مياها انشق منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وتجري

٢ مثل ذلك للقمر في ليلة رشية الجو الا انه كان اصغر كثيف الالوان قريبا من تمام دائرة متن

٣ قد يصادف الحر العظيم طينا كثير الرخاء فيعقد حجرا وتحفر الرياح والمياه اجزاءه الرخوة فتبقى الصلبة مرتفعة هي الجبال وقد يتكون من تراكم عمارات تخربت ومن غير ذلك ثم اصلابتها تبقى فيها الابخرة ولقلة تسخنها بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوج والانداء فتكون المعادن والسحب والعيون متن

٧ قد يحتبس فيها بخار او دخان او نحو ذلك ووجه الارض متكاثف فيتحرك و يحرك الارض وربما يشقها فتحدث الزلازل وقد يكون معها نار محرقة واصوات هائلة متن

٢ ماء فتنشق الارض عيونا جارية ان كان لها مدد والا فراكدة وربما يفتقر الى ان ينكشف عنه ثقل التراب فيظهر آبارا او قنوات جارية وللثلوج والامطار اثر ظاهر في ذلك

متن

على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الا ان يمنع مانع يحدث دفعة او على التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب وصادفت منفذا واندفعت اليه حدثت منها القنوات الجارية والابار بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات والآبار مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها (قال ثم انهم يعترفون ٤) يعنى ان ما ذكر فى الاثار العلوية اى التى فوق الارض والسفلية اى التى على وجهها وتحتها انما هو رأى الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باسناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة ويشاهد امثالها كما يرى فى الحمام من تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها وفى البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج وفى المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك فهذا وامثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن استناد تلك الاثار الى ما ذكروا من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين الحدسى ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع استنادها الى اسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون صدوره عن البعض اقليا وعن البعض اكثريا وبان فى جملة ما ذكر من الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية فى ايجاب ما هى اسبابه فان من الرياح ما يقلع الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينفذ فى المتخلخل فلا يحرقه ويذيب ما يصادفه من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب فى الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحرق من الذوب ويذيب ضبة الترس ولا يحرق الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب ما يبقى عدة شهور ويكون لها حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التى لا يكفى فيها ما ذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لا بد من تأثير من القوى الروحانية وقد تواتر فى بلاد الترك ونواحى ارس وبلغار من خواص النباتات والاحجار فى شان السحب والرياح والامطار وغير ذلك ما يجزم العقل بانه ليس صادرا عن النبات والحجر بل عن خالق القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقات انهم اذا سافروا فى الصيف اصحبوا واحدا من الكفرة يقوم باستعمال بعض تلك الاحجار مبتهلا متضرعا فى اثناء ذلك الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقتهم وله رياضة عظيمة وترك للشهوات ونسب فى جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر فيحدث سحابة قدر ما يظل اولئك السفر فيها ريح تدفع عنهم البعوض تسير معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وربما تستقبلهم فرقة اخرى معهم سحابة تكفيهم وريح الى خلاف جهة هذه الريح وانكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات واما حديث النبات الذى ينفتح به القيد من الحديد على قوائم الفرس عند اصابته فمشهور ولعمرى ان النصوص الواردة فى اسناد امثال هذه الاثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور (قال القسم الرابع ٧) شروع فى رابع الاقسام التى رتب عليها الكلام فى فصل مباحث الاجسام على التفصيل وهو فى المركبات التى لها مزاج وفيه مقدمة لبيان حقيقة المزاج واقسامه وثلثة مباحث للاشارة الى الاقسام الثلثة للممتزج اعنى المعدن والنبات والحيوان وقد سبق ان الكلام فى ذلك مبنى على قانون الفلسفة وانما آثر فى تفسير المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بان يقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء

٤ بان ما ذكروا فى الآثار العلوية والسفلية ظنون مبنية على حدس وتجربة وربما يصير يقينا بالنسبة الى بعض الاذهان لمعونة القرائن وانه لا يمتنع تكونها باسباب اخر وان بعض ما ذكروا من الاسباب ناقص يفتقر الى تأثير من القوى الروحانية وفيما يشاهد فى بلاد الترك من خواص النباتات والاحجار فى امر الرياح والامطار ما يشهد بان لا مؤثر الا الله ولا خالق سواه متن

٧ فى المركبات التى لها مزاج وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة ففى المزاج اذا اجتمعت العناصر المتصغرة الاجزاء جدا فتفاعلت بقواها فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع حدثت كيفية متوسطة متشابهة فى الكل هى المزاج واعتبر تصغر الاجزاء لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسة الا انه فى الامتزاج بالمماسة وهى تتكثر بتكثر السطوح التابع لتكثر الاجزاء والمراد بالعناصر اربعتها اذ لا امتزاج عن البعض عند الجمهور فلا بد من الكون والفساد ليحصل النار وبالقوى الكيفيات عند الاطباء والصور النوعية عند الفلاسفة حيث اثبتوها وجعلوا الكيفيات واسطة فى فعلها لا فاعلة لان تفاعل الكيفيتين ان كان معا كان الشئ مغلوبا عن شئ غالبا عليه وان كان على التعاقب كان المغلوب عن الشئ غالبا عليه وبالعكس واورد مثله على توسط الكيفية فان اجيب بان المراد ان هذه معدات والمؤثر امر مفارق موجبا كان او مختارا لاعتداد للزوم ٤

بقواها المنكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما يحسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفى رعاية ذلك فوات حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اى حاجة الى ذكر المتوسطة قلنا الاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروائح لان معنى التوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يسخن بالقياس الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس الى الجزء الحار وكذا فى الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه على ما سيجئ من معناه فللتحقيق دون الاحتراز ولو ذكر بدلهما الملموسة لكفى وحسن التحديد وعبارة ابن سينا فى القانون خارج عن القانون جدا وذلك انه قال المزاج كيفية تحدث من تفاعل كيفيات متضادة موجودة فى عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الاجزاء اذا تفاعلت بقواها بعضها فى بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة فى جميعها هى المزاج فسلك طريق التعريف منحرفا الى طريق التفريع وحينئذ فالشرطية اعنى قوله اذا تفاعلت الخ ان كانت صفة العناصر وقع تكرار لا حاجة اليه وكان قوله هى المزاج اجنبيا لا يرتبط بما سبق الا بان يجعل صفة كيفية متشابهة فيذكر المحدود فى الحد وان جعل الظرف متعلقا بقوله يحدث كان الواقع فى معرض الجزاء اجنبيا لا معنى له والظاهر ان قوله اذا تفاعلت الخ اخذ فى طريق التفريع بعد تمام التعريف واسند التفاعل فى التعريف الى الكيفيات على ما هو ظاهر نظر الصناعة وفى التفريع الى العناصر بواسطة القوى التى هى الكيفيات والصور النوعية على ما هو اقرب الى التحقيق الفلسفى فان قيل فيدخل فى التعريف توابع المزاج قلنا وكذلك اذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف لان اخراجها بقيد المتشابهة تفسيرا لها بما فسروا به المتوسطة تعسف على ما سيجئ ان شاء الله تعالى ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام فى مواضع الاول انه اعتبر فى المزاج تصغر اجزاء العناصر لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسة كما فى تسخين الشمس الارض وجذب المغناطيس للحديد لكن لا خفاء فى انه فى الامتزاج انما هو بطريق المماسة وهى تتكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل لتصغرها وكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل المماسة شرطا فى تأثير الجسم لانه ان لم يشترط وضع اصلا فباطل للقطع بان نار الحجاز لا تحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة ولو بوسط او وسائط فالبعيد لا ينفعل الا بعد انفعال القريب القابل للانفعال وحينئذ فالمؤثر فى البعيد هو المتوسط بما استفاد من الاثر للقطع بان سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء فلا يكون التأثير بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون القريب فيتأثر بدون المماسة كما فى تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد الثانى انه لا بد فى حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان فى كل منها فائدة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة ولهذا يرى المركب من الماء والتراب لا تترتب عليه آثار الامزجة الا بعد تخلخل فى الاجزاء وحرارة فوق ما فى الهواء فعلى هذا لا بد فى تحصيل الجزء النارى من الكون والفساد اذ لا ينزل من الاثير الا بالقاسر ولا قاسر وبعضهم على انه يجوز حدوث مزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت لا محالة وحدثت الكيفية المتوسطة الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هى الكيفيات الاربع فى نظر الطبيب اذ لا ثبت عنده للصور النوعية واما الفلاسفة فلما اثبتوها بما سبق من الادلة جعلوا الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية التى لمادتها بالذات كحرارة النار او بالعرض كحرارة الماء ومعنى فاعليتها ان تحيل مادة العنصر الآخر الى كيفيتها فتكسر سورة كيفية الآخر بمعنى ان تزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان يكون هو المادة لان شانها القبول والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اى كسر

٤ او مختارا ليكون لمجرى العادة او بان المنكسر سورة الكيفية وهو يحصل بنفس الكيفية المضادة كما فى امتزاج الماء الشديد الحرارة بماء بارد بل فاتر بل اقل حرارة اجيب بانه فى جانب الآخر مع القطع بحدوث الكيفية المتوسطة حيث لا صورة تقتضى انكسار سورة البرودة كما فى امتزاج الماء الحار بالبارد وان التزم ان ذلك ليس بالفعل والانفعال بل بزوال الكيفيتين وحدوث المتوسطة بسبب مفارق لزم مثله فى المزاج وان جعل الكاسر السورة النارية التى احدثت الحرارة فى الماء ظهر انه ليس يلزم كون الفاعل صور البسائط الممتزجة والاشبه باصولهم انه صورة المائية بتوسط الحرارة العارضة فان صورة كل من العناصر تفعل فى مادتها بالذات وفى غيرها بتوسط الكيفية ذاتية كانت او عرضية فعلية او انفعالية ومادته تنفعل كذلك ولهذا لا يلزمهم ما لزم القائلين بتفاعل الكيفيات انفسها من انفعال الفعلية وفعل الانفعالية فان قيل نحن نعلم قطعا ان المنكسر عند الامتزاج هو حرارة النار وبرودة الماء مثلا قلنا نعم بمعنى انها تنعدم وتحدث المتوسطة واما الذى يتأثر ويتغير من كيفية الى كيفية فهو المادة لا غير وكما لا يمتنع انفعالها فى الكيفية الفعلية لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته والمراد بتشابه الكيفية تماثلها فى كل جزء مركب او بسيط بحيث لا تتفاوت الا بالعدد اذ لو كان هى الكيفيات العنصرية بعينها وكانت التشابه فى الحس لفرط الامتزاج وعدم التمييز لم يكن هناك فعل وانفعال ولم تتحقق كيفية وحدانية بها استعد المركب بفيضان صورة او نفس عليه متن

كل منهما سورة الاخرى ان كان معا لزم ان يكون الشئ مغلوبا عن شئ حال كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب بان تكسر سورة الاخرى ثم ينكسر عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشئ غالبا عليه والغالب على الشئ مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر عند ماكان قويا لم يقو على كسر الآخر فلما انكسر وضعفت قوته قوى على كسر الآخر وهذا مح واما توسط الكيفية فلان منشأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك فى الكيفيات ولهذا لا تكسر سورة الهواء البارد برودة الارض ولا سورة الماء الحار حرارة الهواء ونحو ذلك واعترض بان ماذكر مشترك الالزام لان تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان يكون معا فيلزم كون الشئ غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما انها غالبة اذا فرضناها الكاسرة فكذا اذا كان لها دخل فى ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التى بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار فى آن واحد وهو محال لانهما مرتبتان مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فتلزم صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس ولظهور بطلان هذا ولزوم كون المعلول مقارنا للعلة وشرطها اقتصر فى المواقف على الشق الاول فقال الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطا فى التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اى التى بواسطتها الكسر مع الحادثة اى الضعيفة التى تحدث بعد الانكسار لايقال الاعتراض مدفوع بوجهين احدهما ان القول بفاعلية الصورة تجوز والحقيقة ان الصور والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدأ المفارق بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل وبطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختارا وح يبطل حديث الغالب والمغلوب وثانيهما ان المنكسر عند الامتزاج من كل كيفية سورتها لانفسها والكاسر نفس الكيفية المضادة لاسورتها للقطع بان سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم يكن فى الغاية بل بالماء الفاتر بل بماء حار هو اقل حرارة واذا كان كذلك فلا يمتنع ان تكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولايكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية فى شئ لانا نقول فح يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور وههنا اعتراض آخر وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير اعتبار ان يكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المضادة كما فى امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بان الصورة المائية لاتكسر البرودة فان زعموا ان ليس ههنا فعل وانفعال اى كسر وانكسار ليلزم وجود صورة كاسرة بل تستعد المادة بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة من المبدأ الفياض قلنا فليكن الامر فى المزاج ايضا كذلك فانه لامعنى لاشتداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدوث اخرى اشد منها او اضعف بحسب اختلاف الاستعداد وانما النزاع فى الفاعل وان زعموا ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التى احدثت الحرارة فى الماء الحار قلنا فقد ظهر انه ليس بلازم ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو احد اجزاء المركب فبطل قولكم فى المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج ثم الاشبه ان يقال الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل فى مادته بالذات وفى مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء او عرضية كحرارته فعلية كالحرارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر تنفعل بالذات عن صورته وتكيفه الذاتية او العرضية الفعلية والانفعالية عن مجاوره وعلى هذا لايرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة مايرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية الفعلية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الفعليتين اعنى الحرارة والبرودة ولزوم فعلية الكيفية الانفعالية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليين اعنى الرطوبة واليبوسة فان قيل

ان كان فى الفاعلية خفاء فلا خفاء فى ان المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة الماء وكذا البواقى قلنا نعم بمعنى انها تزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذى يتأثر ويتغير من حال الى حال فهو المادة لاغير وكما لايمتنع انفعالها فى الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لايمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار برطوبته لابرودته وصورة النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها الرابع ان معنى تشابه الكيفية المزاجية فى الكل ان الحاصل فى كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة للممتزج تماثل الحاصل فى الجزء الاخر اى تساويه فى الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء النارى كالجزء المائى فى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائى والارضى اذ لو اختلفت الكيفيات فى اجزاء الممتزج وكان التشابه فى الحس لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها بحيث لاتتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال ولم تتحقق كيفية وحدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة معدنية اونباتية اوحيوانية اونفس انسانية عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع العناصر بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج كذا فى الشفاء وما ذكر فى شرح القانون من ان معنى التشابه فى جميع الاجزاء ان يستحر بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا فى الرطوبة واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض الامام بدخول توابع المزاج فى تعريفه فمخالفة لصريح العقل وصحيح النقل وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور فى كلام القوم (قال فلابد من استحالة العناصر فى كيفياتها جميعا) قد عرفت فيما مضى ان الكون والفساد تبدل فى الصورة النوعية للعناصر بان تبطل صورة وتحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تبدل فى الكيفيات بان تزول كيفية وتحدث اخرى مع بقاء الصورة ولاخفاء فى ان القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعنى حدوث كيفية متوسطة متشابهة فى كل جزء بحسب الحقيقة مبنى على جواز استحالة كل عنصر فى كيفية الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء النارى من الممتزج فى الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء المائى والهوائى والارضى على السواء وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا فى الماء حيث يستحيل برودة الى الحر من غير تكون وبروز ولاورود عليه من خارج وهو لايستلزم جواز استحالة الكل فى الكل وكان الاطباء تركوا هذا الاصل الى الحكماء لكونه من مبادى علم الطب والحكماء الى الاطباء لكونه من فروع الطبيعى واصول الطب فبقى مهملا ورد بان جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد فبيانه فى الكل بيان لجواز الاستحالة فى الكل وتقريره على ما اشير اليه فى النجاة ان زوال صورة وحدوث اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة وهو امر حادث يفتقر الى زمان فلابد من تغير واقع على التدريج وليس ذلك فى نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعى فتعين ان يكون فى الكيفية بان تتغير فتضعف الكيفية التى تناسب الصورة التى تفسد وتشتد التى تناسب الصورة التى تكون ولانعنى بالاستحالة الا تغير الكيفية مع بقاء الصورة وماذكر فى المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه آخر وهو انه لما ثبت فيضان الصور والنفوس لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة فى جميع اجزاء الممتزج لتستعد المادة بذلك لقبولها وهذا نفس الاستحالة اعنى زوال الكيفيات الصرفة فى الاجزاء العنصرية وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المتصغرة بحيث تحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها (قال ثم التعريف يتناول المزاج الثانى ٢) اعنى الحاصل من امتزاج الاجزاء المتصغرة للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت

٢ فما فوقه كما فى الذهب من الزيبق والكبريت ان جعلنا الفاعل فيه صور البسايط على ما يظهر بالقرع والانبيق لا الصور العارضة على المركبات باعداد الكيفية المزاجية

ان جعلناه حادثا من انكسار الكيفيات بصور البسايط العنصرية المحفوظة فى الممتزج على مايظهر بالقرع والانبيق فانا اذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلا تميزت الى جسم مائى قاطر وارضى متكلس واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات بان تعد الكيفية المزاجية الاجزاء الممتزجة لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر ثم تتفاعل الممتزجات المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها فتحدث كيفية متوسطة متشابهة فى الشكل كما فى الذهب بواسطة الصورة الزيبقية والكبريتية فلا يدخل فى التعريف لانها لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها اى صورها او كيفياتها (قال فالمزاج نوع آخر ٢) قد علم مما سبق ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع لما فى العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة فى كل جزء من اجزاء الممتزج حتى الاجزاء البسيطة العنصرية وهى باقية على صورها النوعية وانما استحالت من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وهذا رأى جمهور المشائين فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة الحادثة بعد المزاج سارية فى جميع اجزاء الممتزج لزم ان تكون النار مثلا مع الصورة النارية متصفة بالصورة الذهبية وح جاز تكون المواليد من عنصر واحد قلنا يجوز ان تكون الصورة الحادثة انما تسرى فى الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون قبول البسيط اياها مشروطا بالامتزاج ثم ههنا مذاهب اخر فاسدة الاول ان العناصر باقية على صورها و صرافة كيفياتها وانما تحس بالكيفية المتوسطة لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرافة كيفياتها عند تماسها معلوم قطعا الثانى ان امتزاج العناصر وتفاعلها قد ادى بها الى ان تخلع صورها ولا يكون لواحد منها صورتها الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة للبسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى للنوعيات اى صورة توجد لبعض الانواع الموجودة فى الاعيان ورد بوجهين احدهما ان تفاسد الصور سواء كان على وجه الانكسار او الزوال بالكلية اما ان يكون معا او على التعاقب وكلاهما فاسد لما مر فى الكيفيات ولايجوز ان يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية كالصورة فى انكسار الكيفيات لان فى فساد الصورة فساد آثارها اعنى الكيفيات وثانيهما انه لو كان كذلك لما اختلفت اجزاء الممتزج بالتبخر والتقاطر والترمد واللازم باطل بحكم القرع والانبيق (قال ثم المزاج ٦) بين حقيقة المزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقى او الفرضى والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسميت قوى باعتبار كونها مبادى التغيرات على ماهو ظاهر نظر صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبدأ تغير من آخر فى آخر من حيث هو آخر فالمزاج ان كان على حد التساوى فى مقادير القوى الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقى والا فغير معتدل والتساوى فى مقادير القوى لايستلزم التساوى فى مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا فى الكمية قويا فى الكيفية وبالعكس واكد صاحب القانون التساوى بالتقادم حيث قال الاعتدال ان تكون مقادير الكيفيات المضادة متساوية متقاومة فزعم الشارح ان تساوى مقادير الكيفيات اشارة الى تساوى مقادير العناصر فان تساوى السوادين مثلا فى القدر عبارة عن تساوى محلهما والتقادم اشارة الى تساوى الكيفيات شدة وضعفا وذلك لانه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل لتساوى هيولى عناصره الى احيازها فلا يتحقق الاجتماع ريثما يحصل الفعل والانفعال وتساوى الميول لايمكن بدون تساوى مقادير اجرام العناصر حجما وتساوى كيفياتها قوة وضعفا اما الاول فلانه ذكر ان الغالب فى الكم يغلب فى الميل لامحالة واما الثانى فلان الميول تختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانها قد تعاون الصورة النوعية

٢ من الكيفيات الملموسة حاصلة فى كل جزء حتى البسايط وهى على صورها دون كيفياتها وقيل وكيفياتها وانما تحس بالمتوسطة للامتزاج وقيل بل زالت صورها الى صورة متوسطة بينها وقيل بل صورة اخرى من النوعيات متن

٦ ان كان من قوى متساوية المقادير فمعتدل وقد يدعى امتناعه بناء على ان لاقاسر على الاجتماع سوى غلبة احدى القوى متن

فى احداث الميل وقد تمنعا وقهما عنه فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن بالنار فلابد فى المعتدل الذى يمتنع وجوده التساوى ميوله من تساوى عناصره كما وكيفا ثم قال والخارج عن هذا الاعتدال لاينحصر فى ثمانية و لم يدع احد هذا الانحصار كيف و المعتدل الفرضى والخارج عنه وهما تسعة على ماسيجئ خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها فى الشدة والضعف لامتداداتها بحسب المسافة لتكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر مختلفة فى الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء مثلا فكيف يتصور تساوى اجرام العناصر مع تساوى قوى كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده بناء على تداعى الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول واما ثالثا فلان ادعاء انحصار الخارج عند هذا الاعتدال فى الثمانية صريح فى كلام القانون متصلا بكلامه فى هذا الاعتدال وجعل الاعتدال الفرضى مع الاقسام الثمانية الخارج عنه قادحا فى هذا الانحصار وهم اذ ربما يكون جميع ذلك احد الاقسام الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال اعنى الحقيقى (قال وهو ممنوع ٩) يعنى يجوز ان يكون الاجتماع المؤدى الى الفعل والانفعال حاصلا باسباب اخر غير غلبة الكيفيات كان يكون حدوث الجزء النارى تحت الارضى مثلا فيمنع كل منهما صاحبه عن الميل الى حيز نفسه (قال او كيفيتين غير متضادتين فينحصر فى ثمانية) يشير الى انه لايمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة و بهذا يبطل ماقيل يجوز الخروج بكيفيات ثلث فيزيد على الاقسام الثمانية اربعة اخرى هى المزاج الحار البارد والرطب او اليابس والمزاج الرطب اليابس الحار او البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط فى المعتدل تساوى اجرام العناصر ايضا بان يزيد جرم الحار والبارد جميعا او الرطب واليابس جميعا (قال وقد يقال المعتدل ٨) مامر كان هو المعتدل الحقيقى مشتقا من التعادل بمعنى التساوى وهذا هو المعتدل الفرضى والطبى المستعمل فى صناعة الطب مشتقا من العدل فى القسمة ومعناه المزاج الذى قد توفر فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذى ينبغى له و يليق بحاله و يكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجرأة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة و بالثانى غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لان اليقية المزاج للممتزج اما ان تكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع او من الصنف او من الشخص او من العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج اعنى للنوع الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما بالقياس الى الداخل اعنى للنوع الى ماله من الاصناف وللصنف الى ماله من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الانسانى مزاج هو اليق به من حيث انه انسان من مزاج اى نوع فرض بحيث اذا تغير او فسد اختلت الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب يتردد فيها بين طرفى افراط وتفريط يعبر عنها بسعة المزاج للقطع بان ليس جميع افراد الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة الانسانية فلنفرض ان حرارته لاتزيد على عشرين ولاتنقص من عشرة بل تتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا واذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا ثم لامحالة تكون هناك واسطة بين هذين الطرفين اعنى الافراط والتفريط هى اليق به من حيث انه انسان من مزاج اى فرد فرض من افراد الانسان و يكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقى و يوجد فى شخص فى غاية الاعتدال

٩ والا فغير معتدل وذلك بخروجه عن التساوى بكيفية متن

٨ كما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذى ينبغى له من الكميات والكيفيات نوعا او صنفا او شخصا او عضوا كل بحسب الخارج او الداخل بمعنى ان للانسان مثلا مزاجا هو اليق الامزجة به بالنسبة الى سائر الانواع له مراتب بين طرفين احدهما اقربهما الى الاعتدال الحقيقى وكذا للتركى بالنسبة الى سائر الاصناف والى افراده ولزيد بالنسبة الى سائر الاشخاص والى احواله وللقلب كذلك فمزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافية والصنف على اشخاصية والشخص على احواليه واعتبار العضو انما هو من جهة ان الطب ينظر بالبدن والاعضاء والا فهو نوع برأسه كالانسان ينبغى ان يكون له الاعتبارات الثلث واعتدال الشخص يعتبر بحسب تكافؤ قوى اعضائه حتى يحصل من المجموع مايقرب الى الاعتدال الحقيقى ولاخفاء فى انه ليس هناك امتزاج اجزاء وحصول كيفية واحدة فكانه مجرد وضع واضافة او كيفيات لجميع الاعضاء من حيث تأثر بعضها عن البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج متن

من صنف فى غاية الاعتدال فى سن بلغ فيه النشو غايته وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيق الذى حكموا بامتناع وجوده لكنه يمز وجوده اذ لايوجد الا فى شخص واحد تجعله الاطباء دستورا يقاس اليه سائر الاشخاص وكذا للتركى مزاج خاص هو اليق به من حيث انه تركى من امزجة سائر اصناف الانسان له عرض اى سعة لو خرج الشخص منها لم يكن تركيا بل صنفا آخر وله واسطة هى اليق به من اى فرد فرض من افراد الترکى هى افضل امزجة الصنف وان لم يلزم ان تكون افضل امزجة النوع وكذا لزيد مزاج هو اليق به من حيث هو هذا الشخص المعين اى انسب بالصفات المختصة به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذى يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجودا حيا صحيحا ثم لاخفاء فى ان له سعة ضرورة ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ اوصبى اوكهل ولها طرفا افراط وتفريط لاتعداهما ضرورة ان ليس كل مزاج صالحا له مع اختصاصه بمزاج معين وبينهما واسطة اذا حصلت لزيد كان على افضل ماينبغى ان يكون عليه بمعنى ان المزاج الذى له فى ذلك الوقت اصلح لافعاله من المزاج الذى له فى سائر اوقاته وكذا للقلب مزاج هو اليق به من امزجة سائر اعضاء البدن عريض له طرفان اذا تجاوزهما لم يكن القلب وواسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل ماينبغى ان يكون عليه فظهر ان عرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف يشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص على امزجته فى حالاته وليس مزاج العضو داخلا فى العروض المتقدمة لانها مأخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذا تكافأت الاعضاء الحارة بالباردة والرطبة باليابسة فيستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل العضو نوع من انواع الكائنات مشتمل على اصناف مشتملة على اشخاص فينبغى ان يعتبر له اعتدال نوعى وصنفى وشخصى كل منها بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قسما برأسه مقابلا لها قلنا نعم الا انهم نظروا الى ان الطب ينظر فى احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها اوخارجة عنه واعتبار مزاج البدن انما هو باعتبار تكافؤ اعضائه وتعادلها فى المزاج بان تكون حرارة ماهو حار منها كالقلب تعادل برودة ماهو بارد منها كالدماغ ويبوسة ماهو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة ماهو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع مافى البدن من الحرارة الى جميع مافيه من البرودة كان قريبا من التساوى وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة يكون الحاصل من المجموع قريبا من الاعتدال الحقيقى ثم لاخفاء فى انه ليس ههنا اعنى فى مزاج جملة البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصى اختلاط اجزاء الاعضاء وتصغرها وتماسها وكانه بمجرد وضع واضافة للبعض الى البعض اوكيفيات تحصل لجميع الاعضاء من جهة تأثر بعضها من البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط للاجزاء (قال والخارج عن هذا الاعتدال ٩) يعنى الاعتدال الفرضى المعتبر بحسب الطب ينحصر فى ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مماينبغى اوابرد اوارطب اوايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب اوايبس اوابرد وارطب اوايبس واعترض الكاشى فى شرح الملخص بان الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللايق بالممتزج او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولايلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا فى الخارج عن الاعتدال الحقيقى لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللايق لاعلى الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اماان يكون بكيفية اوكيفيتين اوثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعنى الكيفيات

٩ ايضا ينحصر فى ثمانية على قياس الحقيقى واعترض بان الخروج بالمتضادين ممكن ههنا بان يزيدا او ينقصا من القدر اللايق فيجوز الخروج بكيفية او كيفيتين او ثلث اواربع بحسب الزيادة والنقصان جمعا وافرادا تصير ثمانين واجيب بان معنى توفر القسط اللايق ان يكون بين الفاعلتين نسبة تليق بالممتزج وكذا بين المنفعلتين فادامت النسبة محفوظة فالاعتدال بحاله سواء زادت المقادير اوانتقصت كما اذا كان اللايق عشرة اجزاء من الحرارة وخمسة من البرودة فصارت الحرارة اثنى عشر اوثمانية والبرودة ستة اواربعة وان صارت البرودة ستة والحرارة احد عشر فهو ابرد مماينبغى لااحر اوثلثة عشر فاحر لاابرد نعم لايبعد ذلك فى الاعتدال الشخصى بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايبس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب اوبالعكس اذ ليس هناك كيفية متوسطة تبقى مع حفظ النسبة متن

فى اثنين اعنى الزيادة والنقصان والثانى اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة اومع الرطوبة اومع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة اومع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة نضربها فى اربع حالات هى زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة اومع البرودة واليبوسة اى مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير اربعة نضربها فى ثمان حالات هى زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعنى زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنتين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنتين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين والمعترض قد اخل ببعض هذه الاقسام فجعل الاقسام الممكنة ثلثة وستين فاستوفاها العلامة الشيرازى ثمانين ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذى هو اليق بحاله وانسب بافعاله اعنى ان تكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة تلايم افعاله على الوجه الافضل الاليق وكذا الرطوبة واليبوسة فادامت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة اونقصان فى مقادير الكيفيات مثلا اذا كان اللايق بالممتزج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار من عشرة الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة فاذا زادت الفاعلتان فصارت الحرارة اثنى عشرة والبرودة ستة اوانتقصتا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال باق لبقاء النسبة وان صارت البرودة ستة مع كون الحرارة احد عشر فليس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة فقط اذ المزاج صار ابرد مماينبغى لااحر ومع كون الحرارة ثلثة عشر فليس الاخروجا عن الاعتدال بالحرارة حيث صار آخر مماينبغى وكذا فى الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة الفاضلة بان تكون الحرارة ضعف البرودة مثلا فتغير النسبة اماان يكون بزيادة الحرارة على الضعف نقصان البرودة عن النصف ولامع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا الكلام فى كميات العناصر فلايرد ههنا مايرد عن الاعتدال الحقيقى من انه لما اعتبر فيه تساوى العناصر فى الكم ايضا جاز الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيد آخرما على الاخرين وذلك لان المعتبر ههنا نسبة بين كميات العناصر كالضعف والنصف مثلا فتغير النسبة لايتصور الامثل ماذكر فى الكيفيتين فليتأمل نعم لايبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال الشخصى بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايبس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب اوبالعكس وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة بحكم ببقائها مادامت النسبة محفوظة وان كانت المقادير مختلفة (قال واختلفوا فى اعدل البقاع ٧) قد اتفقوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الامزجة اى اقربها الى الاعتدال الحقيقى مزاج نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة الاشرف فلابد ان يكون اشرف اى اقرب الى الوحدة الحقيقية وابعد عن التضاد والكثرة ولانه احوج الانواع الى الافعال المتقنة التى تعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك واختلفوا فى اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء اى الموضع الموازى لمعدل النهار وذلك لتشابه احوالهم فى الحر والبرد لتساوى ليلهم ونهارهم دائما ولانه ليس صيفهم شديد الحر لان الشمس تزول عن سمت رأسهم بسرعة لما تقرر فى موضعه من ان حركتها فى الميل اعنى البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين وابطأ عند الانقلابين

٧ بحسب اوضاع العلويات فقال ابن سينا خط الاستواء لتشابه احوالهم فى البرد والحر ولايضر كونهم دائما فى المسامتة اوالقرب منها لانها لسرعة زوالها قليلة النكاية ولاكون اشتائهم مثل صيف البلدة التى عرضها ضعف الميل الكلى فى مسامتة الشمس مع انه فى غاية الحر لجواز ان يكون ذلك لتزايد نهاره على الليل الى قريب من الضعف بخلاف خط الاستواء فانهما يتساويان فيه ابدا فيتعادل البرد والحر او يكون اهل خط الاستواء لما الفوا بالحر لم تتأثر امزجتهم عن حر المسامتة واستبردوا الهواء حين الشمس فى المنقلب فلم ينحرفوا عن الاعتدال والجواب ان التشابه بمعنى عدم طريان تغير معتدبه لايفيد القرب من الاعتدال الحقيقى على ماهو المتنازع وقال الاكثرون هو الاقليم الرابع لما يشاهد فيه من زيادة الكمالات التابعة للمزاج الذى كلما كان الى الاعتدال الحقيقى اقرب والى الواحد الذى هو المبدأ انسب كان بافاضة الكمال عليه اجدر وخط الاستواء بالضد من ذلك وهذا وان امكن استناده الى اسباب ارضية الا انه حدسى يكاد يقع به الجزم كيف لا ومبنى عمارة الاقاليم وكثرة التوالد فيها على الاعتدال فما كان منها اوسط والتوالد والعمارة فيه اوفر كان الى الاعتدال الحقيقى اقرب وعن الفجاجة والاحتراق ابعد ثم لانزاع فى امكان بقعة اعدل منهما باتفاق من الاسباب الارضية متن

ولاشتاؤهم شديد البرد لان الشمس لاتبعد عن سمتهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين صيفه وشتائه ومع ذلك فمدة كل منهما قصيرة وهى شهر ونصف الماس من كون الفصول هنا لك ثمانية فالشمس لاتسامتهم عن بعد كثير بل عن قرب من المسامتة فهم دائما منتقلون من حالة متوسطة الى مايشابهها فكانهم فى الربيع دائما واستدل بعضهم على فساد هذا الرأى بوجهين احدهما ان الشمس تسامت رؤسهم فى السنة مرتين ثم لاتبعد عن المسامتة باكثر من ثلثة وعشرين جزأ ونصفا على ماهو غاية الميل الكلى فهم دائما فى المسامتة او فى القرب منها فتكون حرارتهم مفرطة لان قرب المسامتة فى زمان يسير كما فى الصيف عندنا مع تقدم برد الشتاء المخرج للهواء عن استعداد التسخن مسخن جدا فهذا اولى وجوابه ان مسامتتهم لسرعة زوالها اقل نكاية وتسخينا للهواء من المسامتة او القرب منها فى البلاد ذوات العروض لان قرب المسامتة يبقى هناك اياما كثيرة ويكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا والسبب الدائم وان ضعف قد يكون اكثر تأثيرا من غير الدائم وان قوى كالحديد فى نار لينة مدة وفى نار قوية لحظة وثانيهما ان زمان وصول الشمس الى اول السرطان شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت رأسهم وصيف لبقعة عرضها سبعة وار بعون ضعف الميل الكلى كبلدة سراى لكونها على غاية القرب عنها مع ان بعدها عن سمت رأس البقعتين على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر صيف هذه البلدة بل اكثر اذا تأملت لان ماقبل هذه الحال لهم من اسباب السخونة ولاهل البلدة من اسباب البرودة واذا كان حر شتائهم هذا فما ظنك بحر صيفهم وجوابه منع تشابه حر الفصلين فى البقعتين وانما يلزم لو انحصر سبب الحر فى قرب الشمس من سمت الرأس وهو محال فيجوز ان يشتد حر صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد طول النهار على الليل الى الضعف تقريبا لان طول نهارها يبلغ ست عشرة ساعة تقريبا وقصر ليلها ثمانى ساعات كذلك بخلاف خط الاستواء فان الليل والنهار فيه دائما على السواء فيتعادل الحر والبرد وايضا المألوف لايؤثر فلعل اهل خط الاستواء لالفهم بالحر لاتتأثر امزجتهم ولاتتسخن من حر مسامتة الشمس ويستبردون الهواء عند بعد المسامتة اعنى كون الشمس فى الانقلابين فيبقى الاعتدال بخلاف البلدة المفروضة فان الحر يشتد على جسمهم ويؤثر فيهم لعدم الفهم به ولانتقالهم اليه من شدة البرد وان كان على التدريج ولايخفى على المنصف ضعف هذا الجواب وكذا اسناد حر البلدة الى الاسباب الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان الاستواء اقرب الاصناف الى الاعتدال الحقيقى بالنظر الى اوضاع العلويات فهو ان تشابه الاحوال بمعنى انه لايطرأ عليهم تغير يعتد به ولاتلحقهم كذلك نكاية من حر او برد لايفيد المطلوب اعنى قربهم من الاعتدال الحقيقى الذى تساوى فيه الكيفيات لجواز ان يكون البالغ فى الحرارة او البرودة المألوفة كذلك وذهب جمع من الاوائل وكثير من المتأخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع استدلالا بالاثار كما هو مذكور فى المتن غنى عن الشرح وفيه اشارة الى دفع اعتراضين احدهما ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغير ذلك من الكمالات انما يتبع الاعتدال العرضى الذى هو توفر القسط الاليق من الكيفيات لا الحقيقى الذى هو تساويها وفيه النزاع ودفعه ان المعتدل الفرضى كلما كان الى المعتدل الحقيقى اقرب وبالواحد المبدأ انسب كان بافاضة الكمال اجدر فيتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقى على ماهو المطلوب وثانيهما ان قلة الكمالات فى خط الاستواء وكثرتها فى الاقليم الرابع يجوز ان تكون عائدة الى الاسباب الارضية دون اوضاع العلويات ودفعه ان الحدس يشهد بماذكرنا ويحكم ببطلان ان لايوجد فى خط الاستواء وهو اربعة آلاف فرسخ بقعة خالية عن الموانع الارضية ولا فى الاقليم الرابع

على كثرة بلادها بلدة خالصة للاسباب العلوية فان قيل اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الفجاجة الشمالية والاحتراق الجنوبى فاولى ان يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على حاق الوسط من الشمال والجنوب قلنا التوسط ههنا توسط بين ماهو من اسباب الحر والبرد اعنى قرب المسامتة وبعدها بخلاف التوسط بين القطبين فان نسبة الشمس اليهما على السواء واهل ذلك الوسط دائما فى المسامتة او القرب منها وانما يصح الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد تحت نقطتى الجنوب والشمال وليس كذلك (قال واما المباحث ٨) بعد الفراغ من مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل وهو فى المركبات التى لها مزاج شرع فى مباحثه وهى ثلثة حسب اقسام الممتزج المسماة بالمواليد الثلثة اعنى المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر ان الممتزج ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقق مبدأ الحس والحركة لانه لاقطع بعدمهما فى النبات والمعدن بل ربما يدعى حصول الشعور والارادة للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ما نشاهد من ميل النخلة الانثى الى الذكر وتعشقها به بحيث لو لم تلقح منه لم تثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها فى الصعود من جانب الموانع الى الفضاء ثم ليس هذا ببعيد عن القواعد الفلسفية فان تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقى انما هو على غاية من التدريج فانتقاص استحقاق الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان تبلغ قبل الانتفاء الى حد الضعف والخفاء وكذا النباتية ولهذا اتفقوا على ان من المعدنيات ماوصل الى افق النباتية ومن النباتات ماوصل الى افق الحيوانية كالنخلة واليه الاشارة بقوله عليه السلام اكرموا عمتكم النخلة (قال والمراد بالحيوان ٩) اشارة الى دفع مايورد على حصر الاجناس فى الثلثة حيث يوجد اشياء ليس فيها مبدأ الحس والحركة مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان ومتولداته كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم وما اشبه ذلك واشياء لايطلق عليها اسم النبات والمعدن كالثمار ومايتخذ منها وكالزنجار والشنجرف ونحو ذلك (قال المبحث الاول ٧) اقسام المعدنى خمسة ذائب منطرق ذائب مشتعل ذائب غير منطرق ولامشتعل غير ذائب لفرط الرطوبة غير ذائب لفرط اليبوسة فالاول اى الذائب المنطرق هو الجسم الذى انجمد فيه الرطب واليابس بحيث لاتقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل ذلك الجسم الانطراق وهو الاندفاع فى العمق بانبساط يعرض للجسم فى الطول والعرض قليلا قليلا دون انفصال شئ والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه ويابسه والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصينى قيل هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه مرايا لها خواص وذكر الخازنى انه لايوجد فى عهدنا والذى يتخذ منه المرايا ويسمى بالحديد الصينى والا تقتجوش فجوهر مركب من بعض الفلزات وليس بالخارصينى والذوبان فى غير الحديد ظاهر واما فى الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة وشهدت الامارات بان مادة الاجساد السبعة الزيبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف عائد الى اختلاف صفاتهما واختلاطهما وتأثر احدهما عن الآخر اما الامارات فهى انها سيما الرصاص تذوب الى مثل الزيبق والزيبق ينعقد برائحة الكبريت الى مثل الرصاص والزيبق يتعلق بهذه الاجساد ثم الزيبق مركب من مائية وكبريتية وامتحان علم الصنعة ايضا يشهد بذلك واعتراض ابى البركات بانه لو كان كذلك لوجد كل من الزيبق والكبريت فى معدن الآخر وفى معادن هذه الاجساد مدفوع بانه يجوز ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج او لعدم

٨ فى اقسام الممتزج ونسمى المواليد وهى المعدنيات والنبات والحيوان لانه ان تحقق فيها مبدأ التغذية والتنمية فاما مع مبدا الحس والحركة وهو الحيوان اولا وهو النبات والا فالمعادن ولا قطع لعدم الحس والحركة فيهما بل ربما يدعى ذلك فى النبات ويستشهد بالامارات ولما كان اختلاف مراتب الصور فى الكمال باختلاف الامزجة فى القرب من الاعتدال لم يبعد ان لاينتهى نقصان الاستحقاق فى البعض الى حد الانتفاء بل الضعف والخفاء متن

٩ مايعمه واجزاءه ومتولداته كالشعر والعظم واللبن والابريسم واللؤلؤ وبالنبات مايعم نحو الاشجار والاثمار وما يتخذ منها والمرجان وبالمعدن ماسوى ذلك من الممتزجات ولو بالصنعة كالزنجار والشنجرف ليتم حصر الاجناس واما حصر الانواع فلا سبيل اليه للبشر متن

٧ المعدنى اما ذائب مع الانطراق او الاشتعال او بدونهما واما غير ذائب لفرط رطوبته او يبوسته فالاول كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد وذوبته بالحيلة والنحاس والخارصينى وتكونها من الزيبق والكبريت على حسب اختلاف صفاتهما وامتزاجاتهما بشهادة الامارات وعدم وجدانهما فى معادنها يجوز ان يكون لتغيرهما او بصغر جرمهما جدا متن

الاحساس بواسطة تصغر الاجزاء واما كيفية تكونها فهى انه اذا كان الزيبق والكبريت صافيين
وكان انطباخ احدهما بالاخر تاما فان كان الكبريت مع بقائه ابيض غير محترق تكونت الفضة
وان كان احمر و فيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب وان كانا نقيين وفى الكبريت
قوة صباغة لكن وصل اليه قبل كمال النضج برد مجمد عا قد يكون الخارصينى وان كان الزيبق نقيا
والكبريت رديا فان كان مع الرداءة فيه قوة احراقية تكون النحاس وان كان غير شديد المخالطة
بالزيبق بل متداخلا اياه سافا فسافا تولد الرصاص وان كان الزيبق والكبريت رديين
فان قوى التركيب وفى الزيبق تخلخل ارضى وفى الكبريت احراق تكون الحديد وان ضعف
التركيب تكون الاسرب واصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوى بعقد الزيبق بالكبريت انعقادا
محسوسا يحصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال الطبيعية تقارب الاحوال الصناعية
واما القطع فلا يد فيه احد (قال وتكونها بالصنعة ٧) يعنى ان الكثير من العقلاء ذهبوا الى
ان تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا
عن الوقوع لان الفصول الذاتية التى بها تصير هذه الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول
لايمكن ايجاده نعم يمكن ان يصبغ النحاس بصبغ الفضه والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن
الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لاتكون هى الفصول بل
عوارض ولوازم واجيب بانا لانم اختلاف الاجسام بالفصول والصور النوعية بل هى متماثلة
لاتختلف الابالعوارض التى يمكن زوالها بالتدبير ولوسلم فان اريد لمجهولية الصور النوعية والفصول
الذاتية انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم انها مبادى لهذه الخواص والاعراض
وان اريد انها مجهولة بحقايقها وتفاصيلها فلانم ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لايكفى
العلم بجميع المواد على وجه حصل الظن بفيضان الصور عنده لاسباب لانعلم على التفصيل
كالحية من الشعر والعقرب من الباذروج ونحو ذلك وكفى بصنعة الترياق ومافيه من الخواص
والاثار شاهدا على امكان ذلك نعم الكلام فى الوقوع وفى العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد
ولهذا جعل الكيمياء كالعنقاء مثلا فى اسم بلامسمى (قال والثانى ٨) اى الذائب المشتعل هو الجسم
الذى فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج ولذلك تقوى النار على تفريق رطبه
عن يابسه وهو الاشتعال وذلك كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا
بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية وانعقدت بالبرد وكالزرنيخ وهو كذلك الا ان الدهنية
فيه اقل (قال والثالث ٣) اى الذائب الذى لاينطرق ولايشتعل ماضعف امتزاج رطبه ويابسه
وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزاجات وتولدها من ملحية وكبريتية وحجارة وفيهما
قوة بعض الاجساد الذائبة وكالاملاح وتولدها من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير النارية
وانعقد باليبس مع غلبة الارضية الدخانية ولذا يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ والتصفية
(قال والرابع ٦) اى الذى لايذوب ولاينطرق لرطوبته ما استحكم الامتزاج بين اجزائه الرطبة الغالبة
والاجزاء اليابسة بحيث لاتقوى النار على تفريقهما كالزيبق وتولده من مائية خالطته اجزاء ارضية
كبريتية بالغة فى اللطافة (قال والخامس ٩) اى الذى لايذوب ولاينطرق ليبوسة ما اشتد الامتزاج
بين اجزائه الرطبة والاجزاء اليابسة المستولية بحيث لاتقدر النار على تفريقهما مع احالة البرد
للمائية الى الارضية بحيث لاتبقى رطوبة حية دهنية ولذا لاينطرق ولما ان عقده باليبس لايذوب الا بالحيلة
بحيث لايبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المذاب وذلك كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك
من الاحجار (قال ومرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة ٦) فانها اذا لم تكن كثيرة قوية بحيث
تفجر الارض فتخرج عيونا اوزلازل بل ضعيفة تحتبس فى باطن الارض وتمتزج بالقوى المودعة

٧ سيما الذهب والفضة مما يثبته الاكثرون ويزعمون ان تحصيل صورها النوعية على تقدير ثبوتها غير مشروط بالعلم بحقايقها وتفاصيلها بل يكفى العلم بجميع المواد على وجه يستحق فيضان الصور باسباب لانعلمها متن

٨ كالكبريت والزرنيخ مما فيه امتزاج ضعيف بين يبوسة ودهنية انعقدت بالبرد متن

٣ كالزاجات والاملاح مما ضعف امتزاجه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس ولذا يذوب بالماء وفى الزاجات مع الملحية والكبريتية قوة بعض الاجساد الذائبة متن

٦ كالزيبق وهو من امتزاج شديد بين مائية كثيرة وارضية لطيفة كبريتية متن

٩ كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك مما فيه امتزاج شديد بين اجزاء يابسة وقليل مائية يحيلها البرد الى الارضية بحيث لاتبقى رطوبة حية دهنية متن

٦ وتكون البعض بالتصعيد كالنوشادر والملح ﷲ متن

فى الاجسام التى هناك على ضروب مختلفة فتعد بعد تلك الاجسام لقبول قوى اخرى وصور
تكون بها انواعا هى الجواهر المعدنية ويختص كل نوع ببقعة لمناسبة له معها فاذا زرع فى بقعة
اخرى لم يتولد منه شئ لان القوة المولدة له انما هى فى تلك الارض ولاخفاء فى ان بعضها مما يتولد
بالصنعة بتهيئة المواد وتكميل الاستعداد كالنوشادر والملح ولا فى ان مثل الذهب والفضة
واللعل وكثير من الاحجار قد يعمل له شبه يعسر التمييز بينه وبين ذلك الجوهر فى بادى النظر
وانما الكلام فى عمل حقيقة ذلك الجوهر (قال واتفقوا ٦) يريد ان المزاج الثانى ليس كالاول
فى بقاء الاجزاء اعنى البسائط العنصرية على صورها النوعية بل المواد المركبة كالزيبق والكبريت
المتكون منهما الذهب لاتبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المتقدم عند تصغر الاجزاء جدا
فالتركيب المفضى الى حصول المزاج التابع لتصغر الاجزاء لاكتركيب الشخص من الاعضاء
لايكون عند التحقيق الا من البسائط العنصرية ولهذا لايكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيبق
والكبريت ووزنيهما على ماهو قياس المركب من الاجسام المختلفة فى الثقل الباقية على صورها
بل حجمه اقل منهما بكثير ووزنه اكثر على ماسيأتى (قال خاتمة ٤) هذا بحث شريف يتفرع
عليه احكام كثيرة فى باب الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منهما فى المركب مع بقاء التركيب
وفى عمل الموازين القريبة جعله خاتمة بحث المعدنيات لان امره فيها اظهر واحتياجها اليه
اكثر وقد سبقت اشارة الى ان اختلاف الاجسام فى الخفة والثقل عائد الى اختلافها فى الصور
والاستعدادات لا الى كثرة الاجزاء وقلتها مع تخلل الخلاء وبحسب تفاوتها فى الخفة والثقل
تتفاوت فيما يتبع ذلك من الحجم والحيز والطفو على الماء والرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها
فى الماء بعد التساوى فى الهواء مثلا حجم الاخف يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوى فى الوزن
كمائة مثقال من الفضة ومائة من الذهب وحيز الاخف يكون الى صوب المحيط والاثقل الى صوب
المركز وان تساويا وزنا اوحجما والاخف قد يعلو الماء والاثقل يرسب فيه كالخشب والحديد
وان كان وزن الخشب اضعاف وزن الحديد واذا كان فى احدى كفتى الميزان مائة مثقال من الحجر
وفى الاخرى مائة مثقال من الذهب او الفضة او غيرهما من الاجساد التى جوهرها اثقل
من جوهر الحجر ولامحالة يقوم الميزان مستويا فى الهواء فاذا ارسلنا الكفتين فى الماء لم يبق الاستواء
بل يميل العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكلما كان من جوهر اثقل كان الميل اكثر ويفتقر الاستواء
الى زيادة فى الحجر حسب زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر ليس الا مائة مثقال مثلا وذلك لان الاثقل
اقدر على خرق القوام الاغلظ واما اذا ارسلنا احدهما فقط فى الماء فالعمود يميل الى جانب الهواء
لكونه ارق قواما وقد حاول ابو ريحان تعيين مقدار تفاوت مابين الفلزات وبعض الاحجار فى الحجم
وفى الخفة والثقل بان عمل اناء على شكل الطبرزد مركبا على عنقه شبه ميزاب منحنى
كما يكون حال الاباريق وملأه ماء وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا وجعل تحت رأس الميزاب
كفة الميزان الذى يريد به معرفة مقدار الماء الذى يخرج من الاناء وهكذا كل من الفلزات والاحجار
بعد ما بالغ فى تنقية الفلزات من الغش وفى تصفية الماء وكان ذلك من ماء جيحون فى خوارزم فى فصل
الخريف ولاشك ان الحكم يختلف باختلاف المياه واختلاف احوالها بحسب البلدان والفصول
فحصل معرفة مقدار الماء الذى يخرج من الاناء بمائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار وعرف
بذلك مقدار تفاوتها فى الحجم والثقل فان مايكون ماؤه اكثر يكون حجمه اكبر وثقله اقل بنسبة
تفاوت المائين واذا اسقط ماء كل من وزنه فى الهواء كان الباقى وزنه فى الماء مثلا لما كان ماء مائة
مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع مثقال كان وزنه فى الماء اربعة وتسعين مثقالا وثلثة ارباع
مثقال والماء الذى يخرج من الاناء بالقاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب

٦ على زوال صور المواد المركبة كالزيبق والكبريت عند تكون الذهب لكونها تابعة للمزاج المنعدم عند تصغر الاجزاء جدا ولهذا لايكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيبق والكبريت ووزنيهما كما هو حكم المركبات الباقية على صور اجزائها متن

٤ الاجسام تتفاوت فى الثقل لاختلاف الصور وبحسب ذلك تتفاوت فى الحجم والحيز وفى الطفو على الماء والرسوب فيه ويختلف وزن كل فى الماء والهواء ويتعين جميع ذلك بتعين الماء الذى يخرج من الاناء حين يلقى فيه قدر معين من كل منها مثلا ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع ومن الفضة تسعة وثلثان ونسبة ماء الذهب الى ماء الفضة نسبة حجمه الى حجمها وثقلها الى ثقله واذا اسقط ماء كل عن وزنه فى الهواء بقى وزنه فى الماء وما كان ماؤه اقل من وزنه فهو راسب او اكثر فطاف وان تساويا نزل فيه بحيث يماس اعلاه سطح الماء متن

فى الماء وان كان اكثر منه فيطفو وان كان مساويا له فالجسم ينزل فى الماء بحيث يماس اعلاه سطح الماء
وقد وضع ابو ريحان ومن تبعه جدولا جامعا لمقدار الماء الذى يخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب
والفضة وغيرهما ولمقدار اوزانها عند كون الفلزات السبعة فى حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر
فى حجم مائة مثقال من الياقوت الاسمانجونى ولمقدار اوزانها فى الماء بعد ما يكون مائة مثقال
فى الهواء وهو هذا الجدول والله اعلم

م

هذا جدول ابي الريحان البيروني	جدول اوزان المياه التي تخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما			جدول اوزان الفلزات والجواهر اذا كانت الفلزات في حجم مائة مثقال في الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت الاسمانجوني			جدول اوزان الفلزات والجواهر في الماء حين تكون مائة مثقال في الهواء		
اسماء الفلزات والجواهر	المثاقيل	الدوانق	الطسوجات	المثاقيل	الدوانق	الطسوجات	المثاقيل	الدوانق	الطسوجات
الذهب	٥	١	٢	١٠٠	٠	٠	٩٤	٤	٢
الفضة	٩	٤	١	٥٤	١	٢	٩٠	١	٣
الزئبق	٧	٢	١	٠٧١	٢	١	٩٢	٣	٣
الاسرب	٨	٥	٠	٥٥	٢	٢	٩١	١	٠
الصفر	١١	٢	٠	٤٦	٢	٠	٨٨	٤	٠
النحاس الاحمر	١١	١	١	٤٥	٣	٠	٨٨	٣	٣
النحاس الاصفر	١١	٤	٠	٤٥	٠	٠	٨٨	٢	٠
الحديد	١٢	٥	٢	٤٠	٣	٣	٨٧	٠	٢
الرصاص	١٣	٤	٠	٣٨	٢	٢	٨٦	٢	٠
الياقوت الاسمانجوني	٢٥	١	٢	١٠٠	٠	٠	٧٤	٤	٢
الياقوت الاحمر	٢٦	٠	٠	٩٧	٠	٣	٧٤	٠	٠
اللعل	٢٧	٥	٢	٩٠	٢	٣	٧٢	٠	٢
الزمرد	٣٦	٢	٠	٦٩	٣	٠	٦٣	٤	٠
اللاجورد	٣٧	١	٠	٦٩	٥	٢	٦٢	٥	٠
اللؤلؤ	٣٨	٣	٠	٦٥	٣	٢	٦١	٣	٠
العقيق	٣٩	٠	٠	٦٤	٤	٢	٦١	٠	٠
الشبه	٣٩	٣	٠	٦٤	٢	١	٦٠	٣	٠
البلور	٤٠	٠	٠	٦٣	٠	٣	٦٠	٠	٠